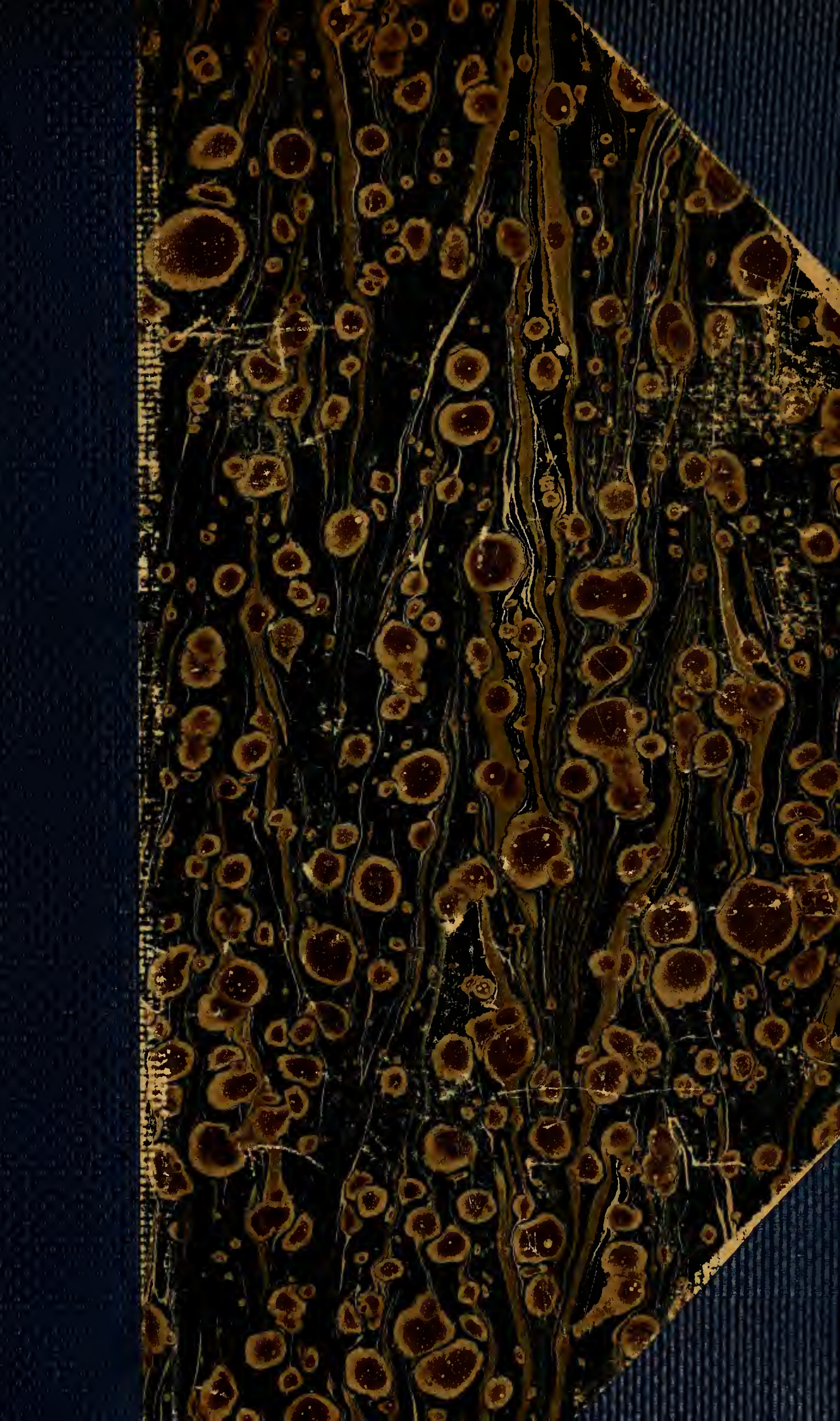
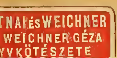



BOOK 193.2.K1351 v.10 c.1
KANT-STUDIEN ERGANZUNGSHEFTE
3 9153 00072790 1


WEICHNER
WEICHNER GÉZA
KÖTÉSZETE



„Kantstudien".
Ergänzungshefte im Auftrag der Kantgesellschaft
herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. No. 10.

Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt" und ihre Weiterbildung bis auf die Gegenwart.

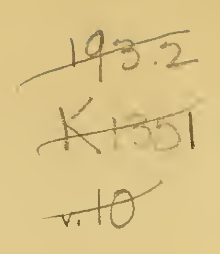
Von

Dr. Hans Amrhein
Direktor der Deutschen Schule in Lüttich.

Mit einem Geleitwort von H. Vaihinger.



Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1909.



Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft“
erhalten die „Kantstudien“, sowie die Ergänzungshefte zu denselben gratis.

Satzungen der Gesellschaft
durch Professor Dr. Vaihinger in Halle a. S. (Reichardtstrasse 15),
welcher auch Beitrittserklärungen entgegennimmt.

Geleitwort.

Da ich die Entstehung und Ausführung dieser Schrift von Anfang an bis zum Schluss mit Aufmerksamkeit verfolgt habe, weil ich an ihrem Gegenstand ein besonderes Interesse genommen habe, so widme ich ihr bei ihrem Schritt in die Welt hinaus gerne noch einige Abschiedsworte zum Geleit. Ich tue dies mit einiger Wehmut, denn in Folge eines Augenleidens, das mich vor einiger Zeit zwang, meine amtliche Tätigkeit niederzulegen, ist dies wohl die letzte von mir hervorgerufene Dissertation an hiesiger Universität.

Das Thema der vorliegenden Arbeit, jedoch mit Beschränkung auf Kant, hatte die hiesige philosophische Fakultät auf meine Veranlassung hin als Preisaufgabe gestellt: „Kants Lehre vom Bewusstsein überhaupt". Ganz zufällig erfuhr ich, dass der nunmehrige Verfasser dieser Schrift das Preis-Thema bearbeiten wolle, und sich zu diesem Zwecke schon stark mit der sekundären Literatur über Kant beschäftige. Ich hatte Gelegenheit, ihm zu sagen, er solle die Literatur *über* Kant zunächst gar nicht berücksichtigen und sich vielmehr ein ganz selbständiges Urteil über den Gegenstand erwerben; zu diesem Zwecke brauche er aber nur drei Dinge: auf der linken Seite die sämtlichen Werke Kants, auf der rechten Seite einige Buch weisses Papier und dazu noch sein Schreibgerät, um sich aus den ersteren in die zweiten die nötigen Auszüge zu machen. Wenn er sich auf diese Weise selbständig in den Gegenstand hineingearbeitet habe, müsse er über das Thema — wenigstens historisch — mehr wissen als sämtliche sekundären Schriftsteller zusammengenommen, die er eben deshalb auch erst nachher vielleicht noch mit einigem Nutzen werde heranziehen können.

Dies war der einzige Rat, den ich dem Verfasser damals geben durfte. Diesen Rat hat er aber auch treulich befolgt, und so war es ihm vergönnt, dass seine damalige Arbeit den Preis davontrug: die Arbeit hatte ihn reichlich verdient, denn sie gab schon in ihrer damaligen Form eine vollständige Zusammenstellung und kritische Verarbeitung des bei

Kant selbst vorliegenden Materials. Auf Grund sorgfältigsten Studiums der sämtlichen Kantischen Schriften, das ihn zu mehreren wertvollen Nebenergebnissen führte, konstatierte der Verfasser, auf Grund eingehender Erörterung aller in Frage kommender Gesichtspunkte, dass Kant ausdrücklich nicht mehr als etwa neunmal vom „Bewusstsein überhaupt“ gesprochen hat — wenigstens in dem bis jetzt gedruckten Material: die Kantischen Inedita, welche seitens der Berliner Akademie, speziell durch Adickes' Bemühung, bald im Druck zu erwarten sind, werden dies Resultat wohl nicht wesentlich ändern. Erst auf Grund des vollständig festgestellten Quellenmaterials konnte nun Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ authentisch dargestellt, definiert und diskutiert werden.

Zum Zweck der Promotion hat nun aber der Verfasser seine damals preisgekrönte Arbeit wesentlich umgearbeitet, vertieft und erweitert. Er tat dies trotz grosser äusserer Schwierigkeiten: diesen und nicht bloss der inneren Schwierigkeit des Gegenstandes ist zuzuschreiben, was etwa an der Arbeit auszusetzen sein mag.

Ich selbst habe, soweit ich bei der oben erwähnten Behinderung meiner Sehkraft noch vermochte, die Erweiterung der Arbeit mit Aufmerksamkeit verfolgt: auf meinen Rat hin sind speziell die §§ 10, 11 und 15 eingefügt worden.

Der Verfasser hat an verschiedenen Stellen und besonders am Schluss in seinem kritischen Rückblick auf die Wichtigkeit des Gegenstandes hingewiesen. Ich selbst möchte hierzu noch einige wenige Bemerkungen machen.

Seit ich vor etwa 30 Jahren durch Laas auf die Wichtigkeit des Begriffes „Bewusstsein überhaupt“ aufmerksam geworden bin, habe ich seine Entwicklung nicht aus den Augen gelassen. Man kann, wie das der Verfasser auch getan hat, fast die ganze Geschichte der deutschen Philosophie in den letzten vierzig Jahren an diesem Faden aufreihen. Aber in dieser Geschichte hat sich eine namhafte Umwendung, oder sagen wir deutlicher: Rückwendung vollzogen.

Entsprechend dem allgemeinen Gang des deutschen Geisteslebens von dem Kritizismus im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts zu der Neu-Romantik der Gegenwart, hat auch unser Begriff diese Wandlung mitgemacht; bei seinen letzten Verwendern sprang aus diesem kritischen Grenzbegriff Kants, aus dieser seiner rein methodischen Hilfsvorstellung ein Gebilde heraus, das dem ehemaligen „Absoluten“ seligen Angedenkens zum Verwechseln ähnlich sieht. Man vermeidet ja wohl das Wort „das Absolute“, seit Schopenhauers boshaftem, aber berechtigtem Spott über dasselbe, aber die Sache hat man nun glücklich wieder. Und die jetzige

Jugend, mit ihren romantischen Neigungen und mit ihrem missverstandenen sog. religiösen Bedürfnis — wie nennt das nur die Pathologie? — wendet sich von dem kritisch fundierten Relativismus ab, verkennt, dass alles, Sein wie Erkennen, Werden wie Wissen, aus Relationen besteht und nur in Relationen bestehen kann, und geht — oder vielmehr fliegt wieder dem philosophischen Absolutismus zu; ja, einigen ihrer jüngsten Vertreter ist das „Bewusstsein überhaupt" schon wieder zum *Λόγος* geworden, sie legen die „Kritik der reinen Vernunft" durch das *Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην* aus, und so kommt diese Jugend glücklich wieder bei demjenigen Punkte an, den die älteren Vertreter des Kritizismus einst mit Protest verlassen haben. Kurz: sage mir, wie du zum „Bewusstsein überhaupt" stehst, und ich sage dir, wer du bist, ob ein Vertreter des Kritizismus oder des Dogmatismus.

Was den Freund des Kritizismus (des Kritizismus im weiteren Sinn, dessen Typus doch trotz allem stets Kant, der „Preussische Hume", bleiben wird) angesichts dieser Sachlage tröstet, ist die Beobachtung, dass die Zeiten und ihre Bedürfnisse wechseln. Der neubeginnende Dogmatismus muss sich jetzt zunächst noch weiter entwickeln, er muss wieder bis zur völligen Reife gedeihen: dann wird die Philosophie ihre Heilung schon von selbst wieder im Kritizismus suchen und finden.

Halle a. S., im April 1909.

H. Vaihinger.

Vorwort des Verfassers.

Indem der vorliegende Versuch als Ergänzungsheft der „Kantstudien“ erscheint, möchte er die in diesem Titel der Zeitschrift liegende Nebenbedeutung einer „Studie“ für sich in besonderem Masse zur Deckung nehmen: denn den Charakter einer Studie kann und will die Arbeit, die als Vorarbeit gewürdigt und benutzt werden möchte, nicht verleugnen. Äusserlich, dem Umfange nach betrachtet, tritt im 1. Teil das Philosophische hinter dem Philologischen zurück, und im 2. Teile scheint das kritische Ergebnis auf eine unverhältnismässig breite historische Basis gestellt zu sein; in beiden Teilen wird der nachprüfenden und weiterbauenden Arbeit das Material in einer Fülle von Zitaten unterbreitet. Es wäre ein Leichtes gewesen, durch Weglassung oder Kürzung des Beiwerks meine Untersuchung auf das rein Systematische zu bechränken, aber damit wäre sicher der überwiegenden Mehrzahl der Leser nicht gedient gewesen, welche das historische Material, auf dem ich fusse, selbst nachprüfen wollen.

Die Anregung zur Behandlung des Themas sowie manche wertvolle Hinweise während der Bearbeitung schulde ich im dankbaren Gefühl wissenschaftlicher Förderung der hingebenden Teilnahme von Professor Dr. Vaihinger in Halle.

Lüttich, April 1909. H. A.

Vorbemerkung zu den Zitaten.

Ich zitiere nach der Dürrschen Ausgabe der sämtlichen Werke Kants in 9 Bänden von Gedan, Kinkel, v. Kirchmann, Schiele, Valentiner und Vorländer.

I. K. d. r. V. 8. revidierte Aufl. (Valentiner) 1901.

II^{1}. K. d. pr. V. 4. Aufl. (v. Kirchmann) 1897.

II^{2}. K. d. U. 3. Aufl. (Vorländer) 1902.

III^{1}. Prolegomena 3. Aufl. (v. Kirchmann) 1893.

III^{2}. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 2. Aufl. (v. Kirchmann) 1897.

III^{3}. Metaphysik der Sitten 1. Aufl. (v. Kirchmann) 1870.

IV^{1}. Logik 3. Aufl. (Kinkel) 1904.

IV^{2}. Anthropologie 4. Aufl. (v. Kirchmann) 1899.

IV^{3}. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft 3. Aufl. (Vorländer) 1903.

V$^{1-4}$. Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik 1. Aufl. (v. Kirchmann) 1870.

VI^{1}. Kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 1. Aufl. (v. Kirchmann) 1870.

VI^{2}. Kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 2. Aufl. (Schiele) 1902.

VII^{1}. Kleinere Schriften zur Naturphilosophie und Naturwissenschaft 1. Aufl. (v. Kirchmann) 1872.

VII^{2}. Kleinere Schriften zur Naturphilosophie und Naturwissenschaft 1. Aufl. (v. Kirchmann) 1873.

VIII. Die vermischten Schriften 1. Aufl. (v. Kirchmann) 1898.

IX$^{1-2}$. (Supplementband) Physische Geographie 2. Aufl. (Gedan) 1905. — Die vier lateinischen Dissertationen 1. Aufl. (v. Kirchmann) 1878.

Die erste Aufl. der Kr. d. r. V. von 1781 und die zweite von 1787 bezeichne ich mit A und B, gebe aber die Seiten nach I (siehe oben) an.

Kants Briefwechsel zitiere ich nach der Ausgabe der Kgl. Preuss. Akad. d. Wissensch. in Berlin, 1900 und 1902. Das Opus posthumum („Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren", als Manuskript herausgegeben von Rudolf Reicke), welches „von dem auf Prinzipien a priori gegründeten Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft überhaupt zur Physik" handelt, zitiere ich ohne Angabe des Titels nach der Zeitschrift, in der es als Fragment erschienen ist, nämlich der „Altpreuss. Monatsschrift" 1882, 1883, 1884.

Inhaltsangabe.

Einleitung.

§ 1. Der Sinn des Themas.

Auf allen Gebieten der Wissenschaft schreitet mit den Ergebnissen der Forschung die Neubildung von Fachausdrücken fort. Indem die Untersuchung gerade des jüngsten Besitzzuwachses auf dem Wege sorgfältiger Unterscheidung, Zerlegung und Zusammenfassung eine Bereicherung der Erkenntnis zu versprechen pflegt, erfahren doch auch andererseits jene wissenschaftlichen Kunstausdrücke vielfach eine genauere Bestimmung durch einschränkende oder erweiternde Zusätze. Angesichts der wortrealistischen Neigung, Beschreibungen von Eigenschaften und Handlungen kurz durch ein „Ding"-wort zu ersetzen und die technische Bezeichnung eines Problems für dessen Lösung zu halten, ist jedoch oft darauf hingewiesen worden, dass Terminologie nicht Erklärung und Beweis ist, sondern nur Meinungen fixiert und Übersichtlichkeit schafft. Aber selbst diesen Dienst leisten der Wissenschaft die Kunstausdrücke sehr unvollkommen; denn sie sind Symbole der Begriffe eines einzelnen, des sprachschöpferischen Denkers, der zwar mittels der Definition die streng logische Abgrenzung seiner Termini sichern, nicht aber zugleich Vorkehrungen treffen kann, dass sich die psychologischen Bestandteile der neuen Begriffe auch im Geiste derer, die sie in umgekehrter Folge, von den sprachlichen Neuprägungen ausgehend, nachdenken müssen, mit den eigenen ursprünglichen Vorstellungen des Urhebers genau decken. Es kann sogar das Wort sich einstellen, ohne dass der Empfänger einen Begriff damit zu verbinden vermag, meist aber bemächtigt sich der wissenschaftlichen Nomenklatur ein allmählich zunehmender Bedeutungswandel, der auch dann zu missverständlichen Auffassungen der Termini führt, wenn deren Objekte selbst einen Entwicklungsprozess nicht durchmachen. — So ist die Geschichte der Wissenschaften zum teil eine Geschichte der gelehrten Terminologie; ja die Wissenschaft selbst ist vielfach der blosse Nachweis einer Verwechselung von Abstraktionen mit der Wirklichkeit, ein

Kampf gegen die Herrschaft der Terminologie und der Schlagworte, — es sei nur erinnert an die Ausdrücke Atom, Element, Affinität, Wahlverwandtschaft, Attraktion, Anziehung, Schwere, Kraft, Stoff, Seele, Seelenvermögen u. v. a. Die zahlreichsten Beispiele und Erläuterungen bietet gemäss ihrer Stellung zu den Einzelwissenschaften die Philosophie.

Die neuere Philosophie hat seit Descartes das Erkenntnisproblem in den Vordergrund gerückt; der wichtigste Terminus des letzteren ist das „Bewusstsein". Die Philosophie der Gegenwart hat besonders die Untersuchungen über die Beziehungen zwischen Vorstellungen und Aussenwelt und über die Allgemeingiltigkeit des „Gegenstandes" vertieft, und in Verbindung damit hat sie den Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" in den Mittelpunkt der Erklärung gestellt.

Schon äusserlich verrät sich dieser Terminus durch sein häufiges Vorkommen als ein Lieblingsausdruck der modernen Philosophie. Man braucht nur Nachschlagewerke wie „Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts" (Berlin 1902) und Eislers „Wörterbuch der philosophischen Begriffe" (Berlin 1904) zur Hand zu nehmen, oder die Literaturberichte der philosophischen Zeitschriften[1]) durchzusehen, um ihm zu begegnen. Aber auch die eigentümliche, zuweilen fast geheimnisvolle Stellung, die dem „Bewusstsein überhaupt" in den Lehrsystemen einiger zeitgenössischer Philosophen eingeräumt wird, bekundet seine hervorragende Bedeutung. Wilhelm Schuppe legt laut Heinze den Schwerpunkt seiner Philosophie in das „Bewusstsein überhaupt" (Erkenntnistheoretische Logik, Bonn 1878. Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik, Berlin 1894). „Es ist also dasselbe eine Ich oder Subjekt überhaupt, welches sich an so und so vielen Orten im Raum und Teilchen in der Zeit findet (dadurch eo ipso nicht mehr Bewusstsein überhaupt, sondern individuelles, nicht mehr reines Ich, sondern individuelles) und den ganzen Raum und die ganze Zeit ausserhalb dieses Teilchens nur von ihm aus sieht, und eben deshalb löst sich der Raum und die

[1]) Im Inhaltsverzeichnis z. B. der „Kantstudien", herausgegeben von Vaihinger und Bauch (Berlin 1896 [1. Jahrg.] bis 1907 [12. Jahrg.]), wird der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" besonders registriert. — Vorländer hat den Terminus in das Sachregister zu seiner Ausgabe der K. d. r. V. (Halle, Hendel) jedoch nicht aufgenommen. Cohen dagegen führt ihn im Index zu seinem Kommentar der K. d. r. V. (Leipzig 1907, Dürr) an.

Zeit aus dem individuellen Bewusstsein und gewinnt objektive, d. h. von den Individualitäten unabhängige, vom Bewusstsein überhaupt abhängige und zu ihm gehörige Existenz — der eine und selbe Raum und Zeit für alle.“ (Das Zitat wird ohne genauere Angabe der Stelle mitgeteilt von Überweg-Heinze, Grundriss der Gesch. der Philos. IV. 1902, S. 241 in dem Bericht über Schuppes Philosophie.) Ernst Laas bemerkt (Idealismus und Positivismus, III. Teil: Idealistische und positivistische Erkenntnistheorie, Berlin 1884, S. 47), dass er den Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ „für eminent wichtig halte“ und „häufig gebrauchen werde“. Im Index weist er dem Terminus eine eigene Stelle an. Wilhelm Windelband sagt in seinem Aufsatze: „Schillers transscendentaler Idealismus“ (Kantstudien von Vaihinger und Bauch X. 1905, S. 401): „Als das ‚Bewusstsein‘, dem die autonome Erzeugung des Gegenstandes zuzuschreiben ist, können drei verschiedene Instanzen betrachtet werden: das Individuum, die Menschheit, das ‚Bewusstsein überhaupt‘.“ Hugo Münsterberg (Grundzüge der Psychologie, I. Bd.: Die Prinzipien der Psychologie, Leipzig 1900) unterscheidet (S. 73) ein „bewertendes Bewusstsein überhaupt“ und ein „vorfindendes Bewusstsein überhaupt“, die „beide sich durchaus verschieden zum individuellen Subjekt verhalten“. Münsterberg führt auch im Register den Terminus „Bewusstsein überhaupt“ von dem Ausdruck „Bewusstsein“ getrennt auf. Heinrich Rickert hat in seiner Schrift: „Der Gegenstand der Erkenntnis“ (Tübingen 1892 [1. Aufl.] und 1904 [2. Aufl.]) im IV. Kapitel den § 3 überschrieben: „Das urteilende Bewusstsein überhaupt“. Derselbe hat in seinem Buche: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ (Tübingen 1902) die Probleme aus Windelbands Strassburger Rede über „Geschichte und Naturwissenschaft“ (Freiburg i. Br. 1894, 2. Aufl. 1900) weiter ausgeführt und unterscheidet dort wie Münsterberg, auf den er sich bei Erörterung psychologischer Fragen mehrfach beruft, ein vorstellendes und ein wertendes Subjekt (S. 661); diese Unterscheidung führt ihn zu dem „Bewusstsein überhaupt“, dessen Inhalt das absolute Sein ist, während die Erscheinung der Wirklichkeit vom psychologischen Subjekt erfahren wird.

Die Namen der aufgezählten Autoren, deren Reihe sich noch fortsetzen liesse, bezeichnen zugleich verschiedene Richtungen in der Philosophie der Gegenwart. Alle diese Vertreter der immanenten Philosophie, des Positivismus, des Kritizismus, des Subjektivis-

mus oder des Idealismus, — sie alle verstehen aber doch gemeinsam unter dem „Bewusstsein überhaupt“ ein überindividuelles, allgemeines Normalbewusstsein.

Wie überhaupt die moderne Philosophie die reichste Fülle ihrer Anregungen Kant verdankt, so hat sie auch den Terminus „Bewusstsein überhaupt“ von ihm übernommen. Ob Kant dem Ausdruck aber auch jene weittragende Bedeutung beigelegt oder wenigstens den umfassenden Sinn, den die jetzige Philosophie mit ihm verbindet, bereits angebahnt habe, ist eine berechtigte Frage. Sie ist der Kernpunkt der Aufgabe, deren Lösung um so erwünschter sein muss, je deutlicher man sich vergegenwärtigt, welchen Verschiebungen philosophische Termini überhaupt ausgesetzt sind und welche Umwandlung im besonderen Kantische Lehrbegriffe erfahren haben. Es sei nur an die Erweiterung des Ichbegriffes durch Fichte erinnert. Durch Fichte ist Kants Lehre vielfach umgebildet und in umgebildeter Form weitergegeben worden, und bei der Einwirkung gerade Fichtes auf die erwähnten Philosophen ist es nicht ausgeschlossen, dass ihr Kantischer Terminus „Bewusstsein überhaupt“, der eben auch im System Fichtes eine wichtige Rolle spielt, im Laufe der Entwicklung umgedeutet worden ist. Es verlohnt daher der Mühe, den Terminus an der Quelle zu untersuchen und die Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ in ihrer reinen, ursprünglichen Gestalt bei Kant selber darzustellen. Von dem Ergebnis der Untersuchung hängt die Entscheidung der Frage ab, ob und inwiefern die nachkantische Philosophie den Begriff „Bewusstsein überhaupt“ umgewandelt hat.

Die Darlegung dessen, was aus Kants originärer Lehre im Laufe der Zeit geworden ist, ist Gegenstand einer späteren Untersuchung. Zunächst wollen wir die Frage beantworten: Welche Rolle spielt das „Bewusstsein überhaupt“ terminologisch und sachlich bei Kant?

I. Kants Lehre vom ‚Bewusstsein überhaupt‘.

A. *Historisch-terminologische und begriffsstatistische Bereitstellung des Materials bei Kant.*

Historische Vorbemerkung.

Um sich im allgemeinen von der Meinung Kants über irgend eine erkenntnistheoretische Frage — und so auch über die vor-

liegende des „Bewusstseins überhaupt“ — zu unterrichten, hat man sich an das Hauptwerk seiner Lebensarbeit zu wenden, an die Kritik der reinen Vernunft, wie sie vorliegt in der Gestalt ihrer zweiten Auflage, die Kant als die allein massgebende betrachtet wissen wollte. Dort ist im § 20 des Buches: „Die Analytik der Begriffe“ vom ‚Bewusstsein überhaupt‘ die Rede, das zufolge jener Stelle im engsten Zusammenhang mit Kants Lehre von der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption steht. Die bekannte Gleichung von Bewusstsein und Apperzeption kommt nun hier zunächst allein für uns in Betracht.

Zur historischen Erklärung dieser Ausdrücke genügen einige kurze Bemerkungen. — Als Descartes das Problem des Bewusstseins zum Ausgangs- und Mittelpunkt der neueren Philosophie machte, bediente er sich noch der scholastischen Bezeichnung conscientia.[1]) Zwar bemerkt er bereits, in der Seele sei „une passion d'apercevoir . . . . nos perceptions . . . . qui ont l'âme pour cause“ (Les Passions de l'Ame I, 19), ein Affekt, den man statt „passion“ gewöhnlich „action“ nenne. Aber erst Leibniz führte den Terminus Apperzeption in die philosophische Sprache ein. Einerseits ist nach L. die Apperzeption eine die Perzeptionen verstärkende, ordnende und umfassende Funktion, anderseits eine spontane Reflexion (la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur,[2]) durch welche die Perzeptionen zum Selbstbewusstsein gebracht werden. Lediglich in dieser zweiten Bedeutung übernahmen Wolff[3]) und dessen Schüler Baum-

---

[1]) Im Anschluss an den berühmten Satz: „Haec cognitio: ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurat“, sagt Descartes: „Cogitationis nomine intellego illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.“ (Principia Philosophiae, Amstelodami, Elzev. 1644, Pars I, 9.) — Thomas von Aquino: „. . . dicimur habere conscientiam alicuius actus, inquantum scimus, illum actum esse factum vel non factum“ (Verit. 17, 1 c).

[2]) Leibniz, Die philos. Schriften, herausg. von Gerhardt, Bd. VI, S. 600.

[3]) Wolff, Psych. rat. § 13. Psych. emp. § 25: Dum attentionem nostram in hoc convertimus, quod rerum perceptarum nobis conscii sumus, nostri enim conscii sumus. Sed tum apperceptionem, actionem quandam animae, percipimus et nos per eam tanquam subiectum percipiens ab obiectis, quae percipiuntur, distinguimus agnoscentes utique percipiens subiectum esse quid diversum a re percepta.

garten[1]) den Begriff der Apperzeption von Leibniz, jener, „der berühmte Wolff“,[2]) noch 1787 (in der Vorrede zur 2. Aufl. der K. d. r. V.) um seiner vorbildlichen Methode und deutschen Gründlichkeit willen von Kant als der grösste unter allen dogmatischen Philosophen gerühmt, der die Philosophie deutsch reden lehrte und auch das deutsche Wort „Bewusstsein“[3]) prägte, dieser, „der vortreffliche Analyst Baumgarten“,[4]) dessen lateinische und deutsche Änderungen der scholastischen Terminologie Kant grossenteils adoptierte.[5]) Kant hat Leibnizens Terminus „Apperzeption“ und Wolffs neuen Ausdruck „Bewusstsein“ sich nicht nur zu eigen gemacht, sondern auch durch Unterscheidung zwischen einer transscendentalen und einer empirischen Apperzeption sowie durch Aufstellung eines „Bewusstseins überhaupt“ die Terminologie beider Begriffe bereichert.

§ 2. Die Termini „Bewusstsein“ und „Apperzeption“ in den vorkritischen Schriften Kants.

Nur allmählich hat sich Kant an den Gebrauch jener philosophischen Bezeichnungen gewöhnt. Der Umstand, dass das Wort Bewusstsein erst in Kants Jugendzeit aufgekommen war, macht es erklärlich, dass in den Schriften Kants, die er, seit zwanzig Jahren literarisch tätig und bereits im vierzigsten Lebensjahre

[1]) Baumgarten, Acroasis Logica § 3: Quae ens aliquod distinguit, illa appercipit, seu eorum sibi est conscium. Perceptio appercepta est cogitatio, et ens facultate cogitandi praeditum est cogitans.

[2]) Wie in der Vorrede zur 2. Aufl. der K. d. r. V. so ist auch noch einmal am Schluss des Werkes (in beiden Aufl.) auf der letzten Seite des „berühmten“ Wolff gedacht.

[3]) Deutsches Wörterbuch von J. u. W. Grimm, Art. „Bewusstsein“. Paul Piur, Studien zur sprachl. Würdigung Chr. Wolffs, Halle 1903, S. 48, 49, 53, 56, 96, 108, „manche von Wolff wirklich neugebildete, wie Bewusstsein . . . .“ (S. 49).

[4]) AB 76, Anm. (Seiten nach v. Kirchmann-Valentiner, Leipzig 1901).

[5]) „Die Terminologie für sein Werk entlehnte Kant den für ihre Zeit ganz vortrefflichen Lehrbüchern von Baumgarten (Baumgarten ist ‚der Autor‘, an welchen Kant ohne weitere Namensnennung bei seinen Vorlesungen anknüpfte).“ Riehl, Methodologisches aus Kant. Einleitung zur 2. Aufl. des „Philosophischen Kritizismus“, abgedruckt in den „Kantstudien“ von Vaihinger und Bauch IX, S. 503ff. — Vgl. Kants Vorrede zum „Streit der Fakultäten“ (1798), V² 34. (Dürr.)

stehend, bis zum Jahre 1763 veröffentlicht hatte,[1]) das Wort Bewusstsein nur ein einziges Mal vorkommt! In der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels usw.“ aus dem Jahre 1755 heisst es: „Es ist uns nicht einmal recht bekannt, was der Mensch anjetzo wirklich ist, ob uns gleich das Bewusstsein und die Sinne hiervon belehren sollten; wieviel weniger werden wir erraten können, was er dereinst werden soll.“ [2]) Dass die Seltenheit, mit der der Ausdruck Bewusstsein erscheint, nicht etwa durch den vorwiegend physikalischen Charakter jener Schriften begründet ist, erhellt daraus, dass das Wort ja gerade in einem naturwissenschaftlichen Werke sich findet. Die Habilitationsschrift „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio“, eine lateinisch abgefasste logische Abhandlung aus demselben Jahre (1755), hat an einigen wenigen Stellen das Substantivum conscientia und das Adjektivum conscius. Conscientia ist aber nicht immer Bewusstsein, sondern zuweilen Gewissen, wie denn auch im Deutschen die Ausdrücke Gewissen und Bewusstsein sich erst nach und nach differenziert haben. Wenn der Determinist Titius in Kants Schrift (ed. Dürr, Suppl.[2] 65) fragt: Nonne conscientiae tacita dehortatio et formido dei perperam intus admonens obstrepuit peccaturo?, so meint er die warnende Stimme des Gewissens. Dagegen ist conscientia = Bewusstsein und conscius = bewusst in den Stellen: Libere agere est appetitui suo conformiter et quidem cum conscientia agere (a. a. O. 67); e consciis appetitibus = aus bewussten Begierden (68); rationes intellectui conscio obversantes = der bewussten Einsicht widerstrebende Gründe (71); motivorum cum conscientia repraesentatorum; a repraesentatione cum conscientia conjuncta (71) = bewusste Vorstellungen.

Von einer Betrachtung des Bewusstseins als Problem zeigen sich noch keine Spuren.

Vom Jahre 1763 an tritt das Wort Bewusstsein bei Kant häufiger auf:

1763 Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, 6 mal (V[1], 22. 37. 55).

1764 Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 1 mal (VIII, 15).

---

[1]) Es sind 17 Schriften von insgesamt 674 Seiten in der Dürrschen Ausgabe.

[2]) VII[1] 162.

1764 (Schon 1762 verfasst, aber erst 1764 gedruckt). Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (Preisschrift der Berliner Akademie) 5 mal (V¹, 75. 78. 82. 83).[1]

Während bisher bei Kant das Bewusstsein als bekannt vorausgesetztes psychisches Phänomen vorkam, finden sich in dieser Arbeit Kants die ersten Versuche, es zu erklären und die ersten Spuren einer aufdämmernden Ahnung von der Bedeutung des Bewusstseins für die Erkenntnis.

1766 Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 7 mal (V³, 58. 73. 74. 78. 79. 80).[2]

---

[1] S. 75: „Alles dieses nimmt ein jeder in dem unmittelbaren Bewusstsein der Begierde beständig wahr."

S. 77-78: „Ebenso in der Metaphysik: suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares, augenscheinliches Bewusstsein diejenigen Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten."

S. 82: „Hier ist das Bewusstsein von zwiefacher Bedeutung: man ist sich entweder einer Vorstellung nicht bewusst, dass man sie habe, oder, dass man sie gedacht habe . . . dass es Vorstellungen geben könne, deren man sich im Wachen nicht erinnert, woraus aber gar nicht folgt, dass sie im Schlafe nicht sollten mit Bewusstsein klar gewesen sein."

S. 83: „Man irrt, weil man urteilt, dass dasjenige nicht sei, wessen man sich in einem Dinge nicht bewusst ist."

[2] S. 58: „. . . . ohne Bewusstsein der Erfahrung selbst oder des Schlusses."

S. 73: „Anderseits ist es auch wahrscheinlich, dass die geistigen Naturen unmittelbar keine sinnliche Empfindung von der Körperwelt mit Bewusstsein haben können . . ." „des Verhältnisses bewusst zu werden."

S. 74: „Nicht in das klare Bewusstsein des Menschen übergehen können."

S. 78: „Die Vorstellung, die die Seele des Menschen von sich selbst als einem Geiste durch ein immaterielles Anschauen hat, indem sie sich in Verhältnis gegen Wesen von ähnlicher Natur betrachtet, ist von derjenigen ganz verschieden, da ihr Bewusstsein sich selbst als einen Menschen vorstellt, durch ein Bild, das seinen Ursprung aus dem Eindrucke körperlicher Organe hat, und welches Verhältnis gegen keine anderen als materielle Dinge vorgestellt wird."

S. 79: „Dem Zustand der Gedanken, als ebenderselben Person gehörig, zum Bewusstsein verhelfen."

S. 80: Trotz der Ungleichartigkeit der geistigen Vorstellungen und derer, die zum leiblichen Leben des Menschen gehören, können Einflüsse der Geisterwelt in das persönliche Bewusstsein des Menschen mittelbar

In diesem „Absagebrief“, den Kant dem dogmatischen Rationalismus schrieb, ist zwar schon das Bewusstsein als die Quelle angedeutet, aus der sowohl die Erkenntnis des Ich als auch die Bedingungen der äusseren Erfahrung fliessen, im wesentlichen aber kommt der Ausdruck Bewusstsein in der ganzen vorkritischen Periode nur in psychologischem Gebrauch vor. Der Terminus Apperzeption tritt in keiner einzigen Schrift der vorkritischen Zeit auf.

§ 3. Das Vorkommen des Ausdrucks Bewusstsein und verwandter Termini in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft.

In der die kritische Periode eröffnenden Dissertation Kants (Disputatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, 1770) ist weder von der conscientia noch von der apperceptio die Rede. Es vergehen vielmehr seit dem letzten Auftreten des Ausdrucks Bewusstsein in den „Träumen eines Geistersehers“ (1766) fünfzehn Jahre, ehe das Bewusstsein wieder genannt wird; dann aber wird es plötzlich einer der geläufigsten Ausdrücke Kants: in der 1. Auflage der K. d. r. V. (1781) kommt der Terminus 120mal vor, darunter 17mal das Wort „Selbstbewusstsein“ und 2 mal das Kompositum „Nichtbewusstsein“. Der Ausdruck Apperzeption wird 75 mal gebraucht.[1]) Ausserdem führt Kant eine bis dahin (1781) bei ihm nicht anzutreffende, dem Bewusstsein sinnverwandte Bezeichnung ein: er bedient sich 56 mal des Substantivums „Ich“.[2]) — Das Wort Subjekt, das hier 147 mal belegt

übergehen, indem sie nach dem Gesetz der vergesellschaftenden Begriffe analogische Vorstellungen unserer Sinne erwecken. Daher ist es nicht unwahrscheinlich, dass geistige Empfindungen in das Bewusstsein übergehen können, wenn sie ihnen verwandte Phantasien erregen.

[1]) Apperzeption, 147. 147. 712. 713. 713. 714. 714. 714. 715. 716. 717. 718. 718. 718. 719. 719. 719. 719. 720. 720. 721. 721. 721. 721. 721. 723. 724. 724. 724. 725. 725. 725. 725. 725. 727. 727. 727. 729. 729. 186. 188. 189. 195. 196. 197. 215. 215. 215. (235). 242. 246. 247. 248. 262. 271. 281. 311. 350. 734. 734. 734. 739. 741. 741. 743. 743. 765. 766. 766. 766. 766. 767. 479. 505. 607. 651. (Seiten nach v. Kirchmann-Valentiner, Leipzig 1901).

[2]) Ich, 720. 724. 349. 350. 350. 350. 350. 350. 350. 351. 351. 352. 352. 354. 730. 730. 731. 731. 731. 733. 733. 734. 734. 734. 734. 734. 735. 738. 738. 739. 740. 741. 741. 741. 742. 743. 743. 750. 751. 752. 752. 754. 754. 755. 755. 764. 765. 766. 766. 766. 768. 578. 582. 652. 654. 697.

ist,[1]) kam auch schon früher bei Kant vor, meist aber als logischer, grammatischer Terminus.

Ihrer Wichtigkeit wegen seien alle 120 Stellen der 1. Aufl. der Vernunftkritik, die vom Bewusstsein handeln, in abgekürzter Form mit Anlehnung an den Wortlaut Kants hier zusammengestellt:[2])

S. 92: Die Wirklichkeit äusserer Gegenstände ist nach dem Idealismus keines strengen Beweises fähig, dagegen ist die des Gegenstandes unserer inneren Sinne unmittelbar durchs Bewusstsein klar. — S. 96: Wir setzen angeblich die zusammengehäuften Merkmale und Teilvorstellungen nicht mit Bewusstsein auseinander. — 710: . . . ohne Bewusstsein, dass das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion der Vorstellungen vergeblich sein. — 711: das Mannigfaltige würde kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewusstsein verschaffen kann. — 711: dieses eine Bewusstsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angeschaute und dann auch Reproduzierte in eine Vorstellung vereinigt. Dieses Bewusstsein kann oft nur schwach sein, so dass wir es nur in der Wirkung, nicht aber in dem Aktus selbst, d. i. unmittelbar mit der Erzeugung der Vorstellung verknüpfen, aber unerachtet dieser Unterschiede muss doch immer ein Bewusstsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe sind Begriffe und mit ihnen Erkenntnis von Gegenständen ganz unmöglich. — 712: Die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht (um als solcher erkannt zu werden), ist die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. — 713: der Begriff dient zur Regel der Erscheinungen und Anschauungen, dadurch, dass er bei gegebenen Erscheinungen die notwendige Reproduktion des Mannigfaltigen derselben, mithin die synthetische Einheit in ihrem Bewusstsein vorstellt. — 713: Das Bewusstsein seiner selbst ist, nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung bloss empirisch, jederzeit wandelbar. — 713: Keine Erkenntnisse sind ohne diejenige Einheit des Bewusstseins möglich, welche vor allen datis der Anschauungen vorangeht, ohne das reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein = transscendentale Apperzeption. — 714: denn

---

[1]) Subjekt, 55. 55. 55. 55. 55. 57. 82. 83. 83. 85. 90. 92. 95. 96. 100. 123. 123. 124. 720. 189. 190. 194. 194. 204. 222. 230. 238. 238. 238. 238. 238. 275. 275. 278. 278. 294. 294. 295. 300. 335. 335. 338. 343. 343. 343. 343. 344. 348. 348. 352. 353. 353. 729. 729. 730. 730. 730. 731. 731. 731. 731. 732. 733. 733. 733. 733. 733. 734. 734. 735. 735. 735. 735. 735. 735. 736. 736. 737. 738. 739. 740. 740. 740. 740. 741. 741. 742. 745. 753. 753. 757. 757. 758. 760. 760. 760. 761. 761. 763. 764. 765. 766. 766. 768. 373. 373. 373. 379. 403. 403. 430. 440. 451. 464. 473. 473. 474. 474. 475. 478. 478. 478. 514. 514. 514. 514. 514. 514. 516. 516. 516. 517. 517. 517. 538. 538. 576. 577. 582. 616. 621. 657. 677. 677. 678. 678.

[2]) Die Seitenzahlen sind nach der Dürrschen Ausgabe (v. Kirchmann-Valentiner) angeführt.

diese Einheit des Bewusstseins ist unmöglich ohne das Bewusstwerden der Identität der Funktion, wodurch sie das Mannigfaltige in einer Erkenntnis verbindet; also ist das ursprüngliche und notwendige Bewusstsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewusstsein einer ebenso notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen. — 715: die Beziehung auf einen Gegenstand ist die notwendige Einheit des Bewusstseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Funktion des Gemüts, es in einer Vorstellung zu verbinden. — 716: alles muss den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Bewusstseins gemäss sein, d. i. es muss unter allgemeinen Funktionen der Synthesis nach Begriffen stehen. —[1]) 717: alle möglichen Erscheinungen gehören als Vorstellungen zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein. — 717: ohne dergl. Einheit, die ihre Regel a priori hat und die Erscheinungen sich unterwirft, würde die allgemeine Einheit des Bewusstseins in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen nicht angetroffen werden. — 719: die Apperzeption stellt die Erscheinungen empirisch in dem empirischen Bewusstsein der Identität dieser reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, vor. — 719: dem empirischen Bewusstsein liegt die reine Apperzeption, d. i. die durchgängige Identität seiner selbst bei allen möglichen Vorstellungen a priori zu grunde. — 720: Alle Anschauungen sind für uns nichts, wenn sie nicht ins Bewusstsein aufgenommen werden können. — 720: Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen, die mit allem anderen zu einem Bewusstsein gehören. — 720: alle Vorstellungen haben eine notwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewusstsein. — 720: alles empirische Bewusstsein hat aber eine notwendige Beziehung auf ein transscendentales Bewusstsein, nämlich das Bewusstsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption, vor aller besonderen Erfahrung vorhergehend. — 720: In meinem Erkenntnisse muss also alles Bewusstsein zu einem Bewusstsein meiner selbst gehören. — 720: Hier ist nun eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen, des Bewusstseins, die a priori erkannt wird. — 720: Der synthetische Satz, dass alles verschiedene empirische Bewusstsein in einem Selbstbewusstsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt. — 720: Die blosse Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen Vorstellungen (deren kollektive Einheit sie möglich macht) ist das transscendentale Bewusstsein. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewusstsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit derselben; sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht notwendig auf dem Verhältnis zu dieser Apperzeption als einem Vermögen. — 722: Die

[1]) Ohne die Reihe der Belege zu unterbrechen und der späteren Erörterung vorzugreifen, dürfte doch darauf hinzuweisen sein, wie schon in diesen wenigen Zitaten die formal verknüpfende, reinbegriffliche, ursprüngliche, kurz erkenntnistheoretische Vereinheitlichungsfunktion des Bewusstseins gegenüber der bloss psychologischen Verarbeitung des Mannigfaltigen gegebener Anschauungen und empirischer Begriffe in den Vordergrund tritt.

mit Bewusstsein verbundene Erscheinung heisst Wahrnehmung. Ohne das Verhältnis zu einem wenigstens möglichen Bewusstsein würde Erscheinung für uns niemals ein Gegenstand der Erkenntnis werden können. — 723: Eine Menge Wahrnehmungen und wohl auch eine ganze Sinnlichkeit würde möglich sein, in welcher viel empirisches Bewusstsein in meinem Gemüt anzutreffen wäre, aber getrennt und ohne, dass es zu einem Bewusstsein meiner selbst gehörte, welches aber unmöglich ist; denn nur dadurch, dass ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewusstsein (der ursprünglichen Apperzeption) zähle, kann ich bei allen Wahrnehmungen sagen, dass ich mir ihrer bewusst bin. — 724: Die objektive Einheit alles (empirischen) Bewusstseins in einem Bewusstsein (der ursprünglichen Apperzeption) ist die notwendige Bedingung sogar aller möglichen Wahrnehmung, und die Affinität aller Erscheinungen (nahe oder entfernte) ist eine notwendige Folge einer Synthesis in der Einbildungskraft, die a priori auf Regeln gegründet ist. — 725: Alles Bewusstsein gehört ebensowohl zu einer allbefassenden reinen Apperzeption, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit. — 726: Erscheinungen können nur vermittelst jener Elemente (Kategorien) der Erkenntnis und überhaupt unserem Bewusstsein,[1]) mithin uns selbst angehören. — 729: In dieser Einheit des möglichen Bewusstseins besteht auch die Form aller Erkenntnis der Gegenstände, wodurch das Mannigfaltige als zu einem Objekt gehörig gedacht wird. — 729: Also geht die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung (Anschauung) zu einem Bewusstsein gehört, vor aller Erkenntnis des Gegenstandes als die intellektuelle Form derselben vorher. — 189: wegen der notwendigen Vereinigung alles Bewusstseins in einer ursprünglichen Apperzeption. — (196) ohne Synthesis nach Begriffen von einem Gegenstande der Erscheinungen überhaupt würden sich die Wahrnehmungen in keinem Kontext nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewusstseins zusammenschicken. — 213: Das Reale, das den Empfindungen überhaupt korrespondiert, bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewusstsein überhaupt.[2]) — 213: In dem inneren Sinn kann das empirische Bewusstsein von 0 bis zu jedem grösseren Grade erhöht werden. — 214: Man kann von der extensiven Grösse der Erscheinung gänzlich abstrahieren und sich doch an der blossen Empfindung in einem Moment eine Synthesis der gleichförmigen Steigerung von 0 bis zu dem gegebenen empirischen Bewusstsein vorstellen. — 215: Der allgemeine Grundsatz aller drei Analogien beruht auf der notwendigen Einheit der

[1]) Diese Stelle findet sich in der transscendentalen Deduktion, aber nur in der 1. Auflage, im Original S. 125 (bei Rosenkranz S. 112, bei Hartenstein S. 582, in der Kehrbachschen Ausgabe S. 134). Natürlich darf man in diesen harmlosen Worten den weittragenden Terminus „Bewusstsein überhaupt“ noch nicht suchen. Erscheinungen können unserer Erkenntnis und, noch allgemeiner gesprochen, unserem Bewusstsein nur durch die Kategorien angehören.

[2]) Über diese auffallende Verbindung: „empirisches Bewusstsein überhaupt“ wird noch in einem späteren Paragraphen zu handeln sein.

Apperzeption in Ansehung alles möglichen empirischen Bewusstseins (der Wahrnehmung) zu jeder Zeit, folglich, da jene a priori zum Grunde liegt, auf der synthetischen Einheit aller Erscheinungen nach ihrem Verhältnisse in der Zeit. — 215: Denn die ursprüngliche Apperzeption bezieht sich auf den inneren Sinn (den Inbegriff aller Vorstellungen), und zwar a priori auf die Form desselben, d. i. das Verhältnis des mannigfaltigen empirischen Bewusstseins in der Zeit. — 227: Sofern die Erscheinungen zugleich Gegenstände des Bewusstseins sind (als Vorstellungen), sind sie von der Aufnahme in die Synthesis der Einbildungskraft nicht zu unterscheiden. — 232: die Vorstellungen des Bewusstseins sind innere Bestimmungen unsres Gemütes in diesem oder jenem Zeitverhältnisse. — 290: Die Reflektion hat es nicht mit den Gegenständen selbst zu tun, sondern ist das Bewusstsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen, durch welches ihr Verhältnis unter einander bestimmt werden kann. — (292: die transscendentale Reflektion, d. i. das Bewusstsein des Verhältnisses . . .) 326: Verstandesbegriffe gehören notwendig zu einem möglichen empirischen Bewusstsein. — 333: Unter der Gattung als Vorstellung überhaupt steht die Vorstellung mit Bewusstsein. — 349: das Urteil: ‚ich denke‘ dient dazu, alles Denken als zum Bewusstsein gehörig aufzuführen. — 351: Das mindeste Objekt der Wahrnehmung (z. B. nur Lust und Unlust), welche zu der allgemeinen Vorstellung des Selbstbewusstseins hinzukäme, würde die rationale Psychologie sogleich in eine empirische verwandeln. — 352: Die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung ‚Ich‘, von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. — 352: Das Bewusstsein an sich ist nicht sowohl eine Vorstellung, die ein besonderes Objekt unterscheidet, sondern eine Form derselben überhaupt, sofern sie Erkenntnis genannt werden soll. — 353: Wir massen uns an, auf einen empirisch scheinenden Satz ein apodiktisches und allgemeines Urteil zu gründen, nämlich dass alles, was denkt, so beschaffen sei, als der Ausspruch des Selbstbewusstseins es von mir aussagt. Ich kann von einem denkenden Wesen nur durch das Selbstbewusstsein eine Vorstellung haben. — 353: dergl. Gegenstände sind die Übertragung dieses meines Bewusstseins auf andere Dinge, welche nur dadurch als denkende Wesen vorgestellt werden. — 731: das Bewusstsein ist das einzige, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht. — 734: Wir können uns ein denkendes Wesen überhaupt nicht vorstellen, ohne uns selbst mit der Formel unseres Bewusstseins an die Stelle jedes anderen intelligenten Wesens zu setzen. — 736: Es können uns niemals unter äusseren Erscheinungen denkende Wesen als solche vorkommen, oder: wir können ihr Bewusstsein nicht äusserlich anschauen. — 737: Der Substanz, der in Ansehung unseres äusseren Sinnes Ausdehnung zukommt, wohnten dann an sich selbst Gedanken bei, die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewusstsein vorgestellt werden könnten. — 738: Das einfache Bewusstsein ist keine Kenntnis der einfachen Natur unseres Subjekts. Wir können nicht hoffen, durch die blosse subjektive Form aller unserer Begriffe, das Bewusstsein, ohne Beziehung auf mögliche Erfahrung, Einsichten auszubreiten. — 739: Die Persönlichkeit der Seele müsste nicht einmal ge-

schlossen, sondern als ein identischer Satz des Selbstbewusstseins in der Zeit angesehen werden. — 739: Die Identität der Person ist in meinem eigenen Bewusstsein unausbleiblich anzutreffen. — 739: der äussere Beobachter wird aus dem Ich, welches alle Vorstellungen zu aller Zeit in meinem Bewusstsein begleitet, und zwar mit völliger Identität, doch noch nicht auf die Beharrlichkeit meiner selbst schliessen. — 740: Die Identität, die mit meinem Bewusstsein verbunden ist, ist nicht mit dem des äusseren Beobachters verbunden. — 740: Die Identität des Bewusstseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten ist nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges. — 740: durch die Annahme beharrlicher Substanzen, nicht aber durch die Einheit des Selbstbewusstseins wird der heraklitische Satz widerlegt. — 740: Nehmt Substanzen an (Kugeln!), deren die eine der anderen Bewusstsein einflösste, so wird sich eine ganze Reihe derselben denken lassen, deren die erste ihr Bewusstsein der zweiten usw. mitteilte; die letzte Substanz würde also aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewusst sein, weil jene zusamt dem Bewusstsein in sie übertragen worden, und dem unerachtet würde sie doch nicht eben dieselbe Person in allen diesen Zuständen gewesen sein. — 740: denn wir selbst können in unserem Bewusstsein nicht darüber urteilen, ob wir als Seele beharrlich sind oder nicht, weil wir zu unserem identischen Selbst nur das zählen, dessen wir uns bewusst sind. — 741: Aus der vorausgesetzten Substanzialität der Seele würde die Möglichkeit eines fortwährenden Bewusstseins folgen. — 741: Die Identität der Person folgt nicht aus der Identität des Ich in dem Bewusstsein aller Zeit, darin ich mich erkenne. — 742: Da ich aber, wenn ich das blosse Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, kein ander Korrelatum meiner Vergleichungen habe, als wiederum mich selbst mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewusstseins, so kann ich keine anderen als tautologischen Beantwortungen auf alle Fragen geben. — 744: der transscendentale Idealist kann ein empirischer Realist, ein Dualist sein, d. i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem blossen Selbstbewusstsein herauszugehen. — 745: Wir nehmen als transscendentale Idealisten das Dasein der Materie ebenso auf das Zeugnis unseres blossen Selbstbewusstseins an, wie das Dasein meiner selbst als eines denkenden Wesens. — 745: Die Wirklichkeit äusserer Gegenstände wie der des inneren Sinnes habe ich nicht nötig zu schliessen; denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist. — 745: Bei unserem besten Bewusstsein unserer Vorstellung von diesen Dingen ist noch lange nicht gewiss, dass, wenn die Vorstellung existiert, auch der ihr korrespondierende Gegenstand existiere. — 746: Die Vorstellungsarten (Erscheinungen) befinden sich jederzeit nur in uns, und ihre Wirklichkeit beruht auf dem unmittelbaren Bewusstsein ebenso wie das Bewusstsein meiner eigenen Gedanken. — 750: Wir müssen alle (innere und äussere) Wahrnehmungen bloss als ein Bewusstsein dessen, was unserer Sinnlichkeit anhängt, ansehen, und die äusseren Gegenstände derselben nicht für Dinge an sich selbst, sondern nur für Vorstellungen ansehen. — 750: Man kann ausser sich nicht empfinden, sondern nur in sich selbst, und das ganze Selbstbewusstsein liefert

daher nichts als lediglich unsere eigenen Bestimmungen. — 752: Allein dieses Ich ist so wenig Anschauung als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die blosse Form (das uns unbekannte Objekt) des Bewusstseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten und dadurch zu Erkenntnissen erheben kann. — 764: Der Satz ‚ich denke‘ drückt das Selbstbewusstsein aus. — 766: daher ist das Selbstbewusstsein überhaupt[1]) die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit und doch selbst unbedingt ist. — 766: Den Schein, die Einheit in der Synthesis für eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten, könnte man die Subreption des hypostasierten Bewusstseins (apperceptionis substantiae) nennen. — 768: Die unbedingte Einheit des Daseins im Raume, d. i. nicht als Bewusstsein mehrerer Dinge ausser ihr, sondern nur des Daseins ihrer selbst, anderer Dinge aber bloss als ihrer Vorstellungen. — 397: Da nun von dem Nichtbewusstsein eines Mannigfaltigen auf die gänzliche Unmöglichkeit ein solches (sic!) in irgend einer Anschauung desselben Objekts kein Schluss gilt . . . — 402: Die eigentliche Bedeutung des Wortes monas sollte wohl nur auf das Einfache gehen, welches unmittelbar als einfache Substanz gegeben ist, (z. B. im Selbstbewusstsein), und nicht als Element des Zusammengesetzten. 403: Es bringt also nur das Selbstbewusstsein es so mit sich, dass, weil das Subjekt, welches denkt, zugleich sein eigenes Objekt ist, es sich selber nicht teilen kann (obgleich die ihm inhärierenden Bestimmungen). — 410: In der Wirklichkeit des Bewusstseins ist diese Vorstellung doch nur durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben. — 433: Nehmet an, dem Bewusstsein alles dessen, was eurer Anschauung vorgelegt ist, sei nichts verborgen, so werdet ihr doch durch keine einzige Erfahrung den Gegenstand eurer Ideen in concreto erkennen können (denn es wird ausser dieser vollständigen Anschauung noch eine vollendete Synthesis und das Bewusstsein ihrer absoluten Totalität erfordert, welches durch gar kein empirisches Erkennen möglich ist). — 440: Die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemütes (als Gegenstandes des Bewusstsein). — 440: Alles ist wirklich, wenn es mit meinem wirklichen Bewusstsein in einem empirischen Zusammenhange steht, ob sie gleich darum nicht an sich, d. i. ausser diesem Fortschritt der Erfahrung wirklich sind. — 461: keine wirkliche Wahrnehmung (wenn dem Grade nach für unser Bewusstsein zu schwach, um Erfahrung zu werden). 518: Unser Bewusstsein aller Existenz gehört zur Einheit der Erfahrung; eine Existenz ausser diesem Felde ist nicht un-

---

[1]) Diese Stelle findet sich nur in der 1. Auflage der Paralogismen gegen den Schluss, in der Originalausgabe S. 401 (bei Rosenkranz S. 318, in der 2. Hartensteinschen Ausgabe S. 616, in der alten Kirchmannschen Ausgabe S. 718, in der Kehrbachschen Ausgabe S. 336. Dem ganzen Zusammenhang nach ist jedoch anzunehmen, dass Kant hier noch nicht den *Terminus technicus* „Bewusstsein überhaupt“ hat prägen wollen. Es ist wohl nicht so zu konstruieren: Das Selbstbewusstsein überhaupt ist die Vorstellung desjenigen usw., sondern vielmehr so zu konstruieren: Das Selbstbewusstsein ist überhaupt d. h. im allgemeinen, immer die Vorstellung desjenigen usw.

möglich, aber eine nicht zu rechtfertigende Voraussetzung. 528: Beide bisher geführten Beweise waren transscendental, d. h. unabhängig von empirischen Prinzipien versucht. Denn obgleich der kosmologische eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, so ist er doch nicht aus irgend einer besonderen Beschaffenheit derselben, sondern aus reinen Vernunftprinzipien, in Beziehung auf eine durchs empirische Bewusstsein überhaupt[1]) gegebene Existenz geführt, und verlässt sogar diese Anleitung, um sich auf reine Begriffe zu stützen. — 552: Zu Wirkungen der Kräfte (Kausalitäten der Substanz) gehört in unserem Gemüte das Bewusstsein. — 582: Der Spiritualist erklärt unser Interesse an unserem Zustande nach dem Tode aus dem Bewusstsein der immateriellen Natur des denkenden Subjekts. — 589: Ein unentwickeltes Bewusstsein von dem echten Gebrauch des Vernunftbegriffes von einem höchsten Wesen (Gott). — 601: Niemand kann eine dem Begriff der Realität korrespondierende Anschauung anders woher als aus der Erfahrung nehmen, niemals aber a priori aus sich selbst und vor dem empirischen Bewusstsein derselben teilhaftig werden. — 632: Das Bewusstsein meiner Unwissenheit (wenn diese nicht zugleich als notwendig erkannt wird) weckt meine Untersuchungen. — 652: Es ist nicht einzusehen, wie mich das blosse Bewusstsein, welches in allem Denken enthalten ist oder wenigstens sein kann, zu dem Bewusstsein eines Dinges überführen solle, in welchem das Denken allein enthalten sein kann. — 679: Meinen ist ein mit Bewusstsein sowohl subjektiv als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. —

Eine Diskussion der angeführten Stellen liegt nicht in der Absicht dieses Paragraphen. Im allgemeinen ergibt sich im Gegensatze zu der empirisch-psychologischen Verwendung des Ausdrucks Bewusstsein in den früheren Schriften Kants hier der Gebrauch des Terminus in vorwiegend erkenntnistheoretischem Sinne. Auf einen empirisch-psychologischen Erklärungsversuch der Entstehung und Ausbildung des Bewusstseins verzichtet Kant. Da aber Kants transscendentale Erörterung des Bewusstseinsvermögens gleichwohl auch den apriorischen Elementen der subjektiven Möglichkeit desselben (teilweise doch noch am Leitfaden der alten rationalen Psychologie) nachgeht, und Kant ausserdem die sich ergänzenden erkenntnistheoretischen und transscendentalpsychologischen Untersuchungen nicht auseinandergehalten hat, so muss die dadurch erschwerte Interpretation sich ganz besonders vor einer Verwirrung dieser Gedankenreihen hüten.

---

[1]) Über diesen auffallenden Ausdruck, der uns auch schon oben S. 12 begegnet ist, wird noch an einer späteren Stelle gesprochen werden.

§ 4. Der Ausdruck Bewusstsein in den Schriften zwischen 1781—1787.

In den „Prolegomena“ von 1783, die dem Leser und „künftigen Lehrer“ der K. d. r. V. zur Orientierung dienen sollten, ist das Wort Apperzeption nur einmal, zudem in der untergeordneten Stelle einer erläuternden Fussnote (III[1] 93), das Substantivum Ich zweimal (S. 93 und 97), der Ausdruck Bewusstsein dagegen sehr zahlreich vertreten: S. 13, 41, 53, 58, 60, 63, 67, 74, 75, 93, 95, 97, 114 und 118. In dieser Schrift kommt ferner fünfmal[1]) der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ vor: S. 53 zweimal, 58, 63 und 67.

S. 53 (Prol. § 20) heisst es: „Dieses Urteilen kann nun zwiefach sein: erstlich, indem ich bloss die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewusstsein meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewusstsein überhaupt verbinde . . . Die gegebene Anschauung muss unter einem Begriff subsumiert werden, der die Form des Urteilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewusstsein der letzteren in einem Bewusstsein überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit verschafft.“ Die Zusammenfassung in Prol. § 22 formuliert die Unterscheidung folgendermassen: „Daher sind Urteile entweder bloss subjektiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewusstsein in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder sie sind objektiv, wenn sie in einem Bewusstsein überhaupt, d. i. darin notwendig vereinigt werden.“ In diesen Stellen wird das „Bewusstsein überhaupt“ dem empirischen Bewusstsein gegenübergestellt oder übergeordnet und als Hilfsbegriff zur Erklärung der Objektivität, der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnis herangezogen. Ganz anders in der Fussnote zu Prol. § 26: „Die Wärme, das Licht etc. sind im kleinen Raume (dem Grade nach) ebenso gross als in einem grossen; ebenso die inneren Vorstellungen, der Schmerz, das Bewusstsein überhaupt nicht kleiner dem Grade nach, ob sie eine kurze oder lange Zeit hindurch dauern.“ Hier wird das Bewusstsein von der Seite seines Inhaltes, als Summe oder Inbegriff

---

[1]) B. Erdmann hat in seiner Ausgabe von Kants Prolegomena (1878), der er eine ausführliche Einleitung vorangeschickt hat, in welcher er die Änderungen der Prolegomena sonst eingehend behandelt, diesen Umstand ganz übersehen.

allgemeinbekannter, sogenannter Bewusstseinstatsachen gefasst und dabei wird dieses inhaltlich gefasste Bewusstsein allgemein („überhaupt“) genommen im Gegensatz zu seinen besonderen Inhalten, z. B. dem Schmerz. Dagegen in den drei erstgenannten Stellen wird von dem Inhalte des Bewusstseins abstrahiert; das Bewusstsein-„überhaupt“ kommt nicht als Gesamtheit seines Inhalts, sondern seiner formellen Natur nach in Betracht.[1]) Nur diese begriffliche Seite will der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ als erkenntnistheoretischer Terminus bezeichnen. Das inhaltliche Bewusstsein überhaupt hat nicht den Charakter eines *terminus technicus*. Daher scheidet jene Anmerkung Kants zu Prol. § 26 aus unserer Betrachtung aus. Dagegen gehört der Satz von der „synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewusstsein überhaupt“, Prol. § 29, als vollgiltige Belegstelle zum Bereich der vorliegenden Untersuchung.

Die begriffsstatistische Durchsicht der Kantischen Schriften aus den folgenden Jahren ergibt eine geringe Ausbeute.

Die „Rezension von Schulz’ Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion“[2]) (1783) enthält keinen der in Frage stehenden Ausdrücke. Sie kommen auch nicht vor in den verschiedenen darauf folgenden kleineren Aufsätzen aus jener Zeit.

In seiner „Rezension über Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“[3]) (1785) bemerkt Kant zu dem Satze Herders, dass „das hellere Bewusstsein, dieser grosse Vorzug der menschlichen Seele, derselben auf eine geistige Weise durch die Humanität erst zugebildet worden“ sei: „mit einem Worte, wenn wir es recht verstehen, die Seele ist aus geistigen nach und nach hinzukommenden Kräften allererst geworden“.

Die „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“[4]) (1785) enthält den Ausdruck Bewusstsein in belanglosen Wendungen, wie: „Das Bewusstsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze“ (S. 20), „im Bewusstsein ihrer Würde“ (S. 32), „Vernunft mit eigenem Bewusstsein in Ansehung ihrer Urteile“, „Bewusstsein

---

[1]) Diesen Unterschied macht Kant z. B. ausdrücklich in der Vorrede zur „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, III² 3.

[2]) VI¹ 69.

[3]) VI¹ 22.

[4]) III² 1.

eines Gesetzes“ (S. 77), „Bewusstsein der Unabhängigkeit“ (S. 87). — Zu verwerten sind aber folgende lichtvolle Stellen (S. 80, 81):

„Sogar sich selbst und zwar nach der Kenntnis, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmassen zu erkennen, wie er an sich selbst sei.[1]) Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekömmt, so ist natürlich, dass er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur und die Art, wie sein Bewusstsein affiziert wird, Kundschaft einziehen könne, indessen er doch notwendiger Weise über diese aus lauter Erscheinungen zusammengesetzte Beschaffenheit seines eigenen Subjekts noch etwas anderes zum Grunde liegendes, nämlich sein Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag, annehmen, und sich also in Absicht auf die blosse Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Tätigkeit sein mag (dessen, was gar nicht durch Affizierung der Sinne, sondern unmittelbar zum Bewusstsein gelangt), sich zur intellektuellen Welt zählen muss, die er doch nicht weiter kennt . . . Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände affiziert wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft. Diese, als reine Selbsttätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhoben: dass, obgleich dieser auch Selbsttätigkeit ist, und nicht, wie der Sinn, bloss Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen affiziert (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Tätigkeit keine anderen Begriffe hervorbringen kann, als die, so bloss dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen, und sie dadurch in einem Bewusstsein zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde; dahingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, dass er (?)[2]) dadurch weit über alles, was ihm (?)[2]) Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr (?)[2]) vornehmstes Geschäft darin beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen.“ Ausser dieser grosszügigen Darstellung sind noch anzumerken S. 84: „Zu den Anschauungen der Sinnenwelt kommen hinzu Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen.“ S. 87: „Dass ein Ding in der Erscheinung (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen ebendasselbe als Ding oder Wesen an sich selbst unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; dass es sich aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewusstsein seiner selbst als durch Sinne affizierten Gegenstandes, was das zweite anlangt, auf dem Bewusst-

[1]) Vgl. die oben (S. 7) angeführte Stelle VII[1] 162 aus dem Jahre 1755.

[2]) Nicht der „Gebrauch“, sondern der „Verstand“. Kant wendet die Fürwörter noch auf den Verstand an, obgleich er schon von der Vernunft, gleichsam einem potenzierten Verstande, spricht.

sein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig).“

In dem Aufsatze: „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“[1]) (1786) kommt auf S. 55 die bedeutungslose Ausdrucksweise „das Bewusstsein einiger Herrschaft der Vernunft über Antriebe“ vor.

Die Hauptgedanken des Aufsatzes: „Was heisst, sich im Denken orientieren?“[2]) (1786), soweit sie zum Bewusstsein in Beziehung stehen, sind folgende: Allen Begriffen hängen bildliche Vorstellungen an, die jene zum Erfahrungsgebrauch tauglich machen. Indem wir den Begriffen Anschauungen als Beispiele irgend einer möglichen Erfahrung unterlegen, geben wir ihnen Sinn und Bedeutung. Wenn wir hernach von dieser konkreten Verstandeshandlung die Beimischung des Bildes, zuerst der zufälligen Wahrnehmung durch Sinne, dann sogar die reine sinnliche Anschauung überhaupt weglassen, so bleibt jener reine Verstandesbegriff übrig, dessen Umfang nun erweitert ist und eine Regel des Denkens überhaupt enthält. Zu dem Behufe, sich nach den Himmelsrichtungen zu orientieren, bedarf man das Gefühl eines Unterschiedes an seinem eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand. Diesen geographischen Begriff der Orientierung kann man erweitern und darunter verstehen: sich in einem gegebenen Raume überhaupt, mithin bloss mathematisch orientieren. Endlich kann man den Begriff noch mehr erweitern; er besteht dann in dem Vermögen, sich überhaupt im Denken, d. i. logisch zu orientieren, bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft sich im Fürwahrhalten nach einem subjektiv zureichenden Prinzip derselben zu bestimmen. Ein solches ist der Glaube. Zur Festigkeit des Glaubens gehört das Bewusstsein seiner Unveränderlichkeit. Das Meinen ist ein Fürwahrhalten aus objektiven, mit Bewusstsein unzureichenden Gründen, deren Ergänzung zum Wissen führen kann. —

Zwei wichtige Stellen für die Zwecke unserer Aufgabe finden sich in der Schrift: „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“[3]) (1786).

In einer längeren Anmerkung zu dem Satze aus der Vorrede: „Das Schema zur Vollständigkeit eines metaphysischen Systems, es sei der Natur überhaupt oder der körperlichen Natur insbesondere, ist die Tafel der Kategorien“, verteidigt sich Kant gegen die Zweifel des Prof. Ulrich, indem er nachweist, dass nach Anerkennung des sinnlichen Charakters der Anschauung und der Zulänglichkeit der Kategorien = Bestimmungen unseres Bewusstseins, entlehnt von den logischen Funktionen in Urteilen überhaupt, — das System der Kritik apodiktische Gewissheit bei sich führen

---

1) VI¹ 49.

2) V¹ 121.

3) VII¹ 165.

müsse, weil dieses auf dem Satze erbaut sei, dass der ganze spekulative Gebrauch unserer Vernunft niemals weiter als auf Gegenstände möglicher Erfahrung reiche. Die Erläuterungen dieses Satzes enthalten fruchtbare Bemerkungen Kants über den Hauptzweck seines Werkes, nämlich die Grenzbestimmung der reinen Vernunft, und werfen Licht auf die Motive, die Kant zur Umarbeitung der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe in der 2. Aufl. der K. d. r. V. bestimmt haben.

Die andere Stelle kommt im 3. Hauptstück vor (S. 264) und erörtert den Unterschied zwischen der Substanz im Raume und der Seele (Bewusstsein, Ich).

„Das Bewusstsein, mithin die Klarheit der Vorstellungen meiner Seele, und demzufolge auch das Vermögen des Bewusstseins, die Apperzeption, mit diesem aber selbst die Substanz der Seele, hat einen Grad, der grösser oder kleiner werden kann, ohne dass irgend eine Substanz zu diesem Behufe entstehen oder vergehen dürfte. Weil aber bei allmählicher Verminderung dieses Vermögens der Apperzeption endlich ein gänzliches Verschwinden derselben erfolgen müsste, so würde doch selbst die Substanz der Seele einem allmählichen Vergehen unterworfen sein, ob sie schon einfacher Natur wäre . . . Das Ich, das allgemeine Korrelat der Apperzeption und selbst bloss ein Gedanke, bezeichnet als ein blosses Fürwort ein Ding von unbestimmter Bedeutung,[1]) nämlich das Subjekt aller Prädikate, ohne irgend eine Bedingung, die diese Vorstellung des Subjekts von dem eines Etwas überhaupt[1]) unterschiede, also Substanz, von der man, was sie sei, durch diesen Ausdruck keinen Begriff hat, dagegen der Begriff einer Materie als Substanz der Begriff des Beweglichen im Raume ist. Es ist daher kein Wunder, wenn von der letzteren die Beharrlichkeit der Substanz bewiesen werden kann, von der ersteren aber nicht, weil bei der Materie schon aus ihrem Begriffe, nämlich dass sie das Bewegliche sei, das nur im Raume möglich ist, fliesst, dass das, was in ihr Grösse hat, eine Vielheit des Realen ausser einander, mithin der Substanzen enthalte, und folglich die Quantität derselben nur durch Zerteilung, welche kein Verschwinden ist, vermindert werden könne, und das letztere in ihr nach dem Gesetze der Stetigkeit auch unmöglich sein würde. Der Gedanke Ich ist dagegen gar kein Begriff, sondern nur eine innere Wahrnehmung, aus ihm kann also auch gar nichts (ausser der gänzliche Unterschied eines Gegenstandes des inneren Sinnes von dem, was bloss als Gegenstand äusserer Sinne gedacht wird), folglich auch nicht die Beharrlichkeit der Seele, als Substanz, gefolgert werden.“

---

[1]) Der Sperrdruck stammt nicht von Kant selbst.

§ 5. Der Gebrauch von „Bewusstsein“ und ähnlichen Ausdrücken in der 2. Aufl. der K. d. r. V.

In den Zusätzen und Umarbeitungen der 2. Aufl. der K. d. r. V. vom Jahre 1787 stehen die Ausdrücke Bewusstsein, Apperzeption und Ich noch häufiger und gedrängter beisammen als in der ersten Bearbeitung.[1]

Am Schluss der Vorrede zur 2. Aufl. äussert sich Kant über die Verbesserungen der Darstellung gegenüber der 1. Aufl. In einer längeren Fussnote verweist er auf seine neue Widerlegung des psychologischen Idealismus und den einzig möglichen Beweis der objektiven Realität der äusseren Anschauung, durch den er dem idealistischen „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft“ ein Ende machen will. Kant kommt dann auf die Widerlegung des Idealismus mit einigen Erläuterungen noch einmal zu sprechen. Das empirische Bewusstsein meines Daseins, d. i. das Bewusstsein meines Daseins in der Zeit und das Bewusstsein der zeitlichen Bestimmbarkeit des Daseins mittels innerer Erfahrung ist nur durch Beziehung auf etwas mit meiner Existenz Verbundenes ausser mir bestimmbar.[2] Es ist also Erfahrung, dass es äussere Dinge gibt. Jenes empirische Bewusstsein wird von einem intellektuellen Bewusstsein in der Vorstellung „ich bin“ begleitet. Das Bewusstsein eines Verhältnisses zu etwas ausser mir ist notwendig, da wir einer intellektuellen Anschauung, wie sie die Mystiker und, freilich in anderem Sinne als diese, später Fichte für möglich hielten, nicht fähig sind. Das begleitende intellektuelle Bewusstsein geht dem sinnlichen, an die Zeitbedingung gebundenen empirischen Bewusstsein (der inneren Anschauung) in betreff der logischen Ordnung voran.

Ein weiterer Zusatz der 2. Ausgabe ist § 3, der eine transscendentale Erörterung des Begriffs vom Raume enthält. In diesem Abschnitt wird das Bewusstsein der Notwendigkeit als Kennzeichen der Apodiktizität den geometrischen Sätzen zugeschrieben.

---

[1]) Vgl. hierzu B. Erdmann, Kants Kritizismus in der 1. und 2. Aufl. der K. d. r. V. (Hamburg, Voss 1878, S. 212 ff.). B. Erdmann hat jedoch hier übersehen, dass Kant in der 2. Aufl. der K. d. r. V. den Terminus „Bewusstsein überhaupt“ einführt.

[2]) Schon Tetens hatte das gesehen. Phil. Versuche über die menschl. Natur u. ihre Entw. 1777. z. B. Band I, S. 379: „Konnte der Mensch sein Ich kennen und unterscheiden lernen, ohne zugleich einen Begriff von einem wirklichen Objekt zu erhalten, das nicht sein Ich ist? u. ff.“

Neu sind ferner die Abschnitte II—IV und der Schluss der allgemeinen Anmerkungen zur transcendentalen Ästhetik (§ 8). Die Zeit geht dem Bewusstsein der Vorstellungen vorher, d. h. sie liegt ihnen als formale Bedingung zu Grunde. Das Bewusstsein seiner selbst, die Apperzeption, ist die einfache Vorstellung des Ich. Wenn durch sie allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbsttätig (ohne Vermittlung des sinnlichen Bewusstseins) gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Auch in diesem Paragraphen benutzt Kant die Gelegenheit, sich gegen den Idealismus zu verwahren. Dass die Qualität des Raumes und der Zeit in meiner Anschauungsart und nicht in den Objekten liege, bedeutet nicht: die Körper scheinen bloss ausser mir zu sein oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewusstsein gegeben zu sein; was zur Erscheinung zählt, soll nicht in Schein verwandelt werden. Die Erscheinung setzt die Objekte in ein Verhältnis zu unserem Sinn, daher kann die Erscheinung als Prädikat den Objekten selbst beigelegt werden. Der Schein aber, der dem Objekt etwas zuschreibt, was diesem nur in seiner Beziehung zum Subjekt beigelegt werden darf, kann niemals ein Prädikat des Gegenstandes sein.

Einschiebsel sind sodann die §§ 11 und 12. Auch ungleichartige Erkenntnisstücke werden in einem Bewusstsein verknüpft.

Ein Hauptunterschied der zweiten von der ersten Ausgabe ist die vollständige Umarbeitung der transcendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (§ 15—27). In § 20 kommt, wie schon oben in der historischen Vorbemerkung (S. 5) erwähnt wurde, der Terminus „Bewusstsein überhaupt" vor. Mit viermaligem Wechsel des Ausdrucks wird von dem Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung oder gegebener Vorstellungen (auch Begriffe rechnet Kant hier zu diesen!), kurz, sofern das Mannigfaltige in einer empirischen Anschauung gegeben ist, ausgesagt, dass es

1. unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption gehört,
2. unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird,
3. zu einem Bewusstsein überhaupt gebracht wird;

und in der Überschrift des § heisst es:

4. in ein Bewusstsein zusammenkommt.

In diesem Abschnitt hat Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt" ihren Quellpunkt.

In der zweiten Ausgabe sind ferner die Beweise der ersten drei Grundsätze des reinen Verstandes (Axiome der Anschauung, Antizipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung) durch Voranstellung je eines Abschnittes vermehrt worden. Diese Abschnitte kommen wegen ihrer Bemerkungen über die beiden Arten des Bewusstseins grösstenteils in Betracht. In dem ersten Beweis, dass alle Anschauungen extensive Grössen sind („Axiome der Anschauung"), wird die Geometrie als Inhalt der Anschauung unter die Kategorie der Grösse gestellt, d. i. der Zusammensetzung des Gleichartig-Mannigfaltigen (S. 202). Die Grösse als Zusammensetzung des Gleichartig-Mannigfaltigen liegt auch den Vorstellungen des bestimmten Raumes und der Zeit zugrunde. Da aber Raum und Zeit die Form der Erscheinungen sind, so können alle Erscheinungen nur durch den Begriff der Grösse ins empirische Bewusstsein aufgenommen oder von ihm apprehendiert werden. Der Begriff der Grösse aber ist hier das Bewusstsein der synthetischen Einheit des mannigfaltigen Gleichartigen.[1])

Der Beweis des Prinzips der „Antizipationen der Wahrnehmung" (S. 206) beginnt mit einer Erklärung des empirischen Bewusstseins, als eines solchen, in welchem zugleich Empfindung ist. Vom empirischen Bewusstsein unterscheidet Kant hier ein reines, bloss formales Bewusstsein a priori, das aber nur dem Grade nach vom Bewusstsein mit realer Empfindung verschieden sei: „Nun ist vom empirischen Bewusstsein zum reinen eine stufenartige Veränderung möglich, da das Reale desselben ganz verschwindet und ein bloss formales Bewusstsein (a priori) des Mannigfaltigen in Raum und Zeit übrig bleibt."[2]) Als Endglied einer

---

[1]) Vgl. die 40. der „70 textkritischen Randglossen zur Analytik" von Vaihinger (Kantstudien, 4. Bd. 1900, S. 458.)

[2]) Dieser Satz eignet sich zur Erläuterung des Gedankenganges, auf dem Rickert zu seinem „Bewusstsein überhaupt" gelangt. (Die Grenzen der naturw. Begriffsbildung, 1902 S. 169, 170). Vgl. den II. Teil der vorliegenden Abhandlung. — Cohen lässt Kants Unterscheidung nicht gelten; er bestreitet ihre Berechtigung mit den Worten: „Eine Veränderung zum ‚reinen‘ Bewusstsein gibt es nicht. Das reine Bewusstsein liegt nicht in der Stufenfolge der Bewusstseinsübergänge, sondern es ist lediglich der Ausdruck einer wissenschaftlichen Methode. Wenn nun aber gar in diesem missbräuchlich so genannten reinen Bewusstsein das Reale verschwinden soll, so würde es nicht zu einem bloss ‚formalen‘, denn dieses ist eben das reine; andernfalls würde dieses ja gleichbedeutend mit dem leeren Bewusstsein." (Kommentar zu Kants K. d. r. V. S. 81. Dürr, Leipz. 1907.)

„stufenartigen“ Veränderung bildet dies formale, reine, apriorische Bewusstsein den negativen Pol einer Reihe kontinuierlich zusammenhängender Bewusstseinsempfindungen von der Realität bis zum Grade Null; es steht also hier in einem bloss konträren Gegensatz zum empirischen Bewusstsein, während sonst bei Kant die Termini „rein“, „formal“, „a priori“ im kontradiktorischen Gegensatz zu „empirisch“ gebraucht werden. Und im kontradiktorischen Gegensatz zum empirischen Bewusstsein steht eben auch die transcendentale Apperzeption, das „Bewusstsein überhaupt“; von dem ist also hier gar nicht die Rede.

Vom blossen, aber empirisch bestimmten Bewusstsein „meines eigenen Daseins“ handelt die in der 2. Aufl. eingeschaltete „Widerlegung des Idealismus“ (S. 255ff.), die schon oben (S. 22) bei der auf sie hinweisenden Anmerkung Kants in der Vorrede zur 2. Aufl. erwähnt wurde. Das Bewusstsein meines Daseins in der Zeit[1]) ist mit dem Bewusstsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig verbunden. Das Bewusstsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewusstsein des Daseins anderer Dinge ausser mir. Das Bewusstsein meiner selbst in der Vorstellung „Ich“ ist gar keine Anschauung, sondern eine blosse intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts.

Das System der Grundsätze schliesst mit einer in der 2. Aufl. hinzugefügten allgemeinen Anmerkung (S. 265), die eine Erörterung des „Selbsterkenntnisses aus dem blossen inneren Bewusstsein und der Bestimmung unserer Natur ohne Beihülfe äusserer empirischer Anschauungen“ in Aussicht stellt und schon im voraus auf die Schranken der Möglichkeit einer solchen Erkenntnis hinweist.

Zu dem Kapitel „Phänomena und Noumena“ macht die 2. Bearbeitung einen Zusatz (S. 280—285), der den wichtigen Satz enthält, dass die Kategorien nichts als Gedankenformen sind, „die bloss das logische Vermögen enthalten, das mannigfaltige in der Anschauung Gegebene in ein Bewusstsein a priori zu vereinigen“.

Die letzte Umarbeitung, die die 2. Aufl. im Vergleich zur ersten enthält, ist den Paralogismen der reinen Vernunft gewidmet (S. 354—372), nach Cohens Meinung (Kommentar zur K. d. r. V., S. 135) im Interesse schärferer Pointierung, also aus stilistischen Gründen. Erkenntnis eines Gegenstandes folgt nicht aus dem blossen Denken, sondern aus der Beziehung gegebener Anschauung

[1]) Zufolge der 59. von Vaihingers „70 textkritischen Randglossen“ (Kantstudien, 4. Bd. 1900, S. 461.).

auf die Einheit des Bewusstseins, darin alles Denken besteht. Aber auch alle modi des Selbstbewusstseins sind bloss logische Funktionen, keine Kategorien oder Verstandesbegriffe von Objekten, und geben mithin keine Erkenntnis meiner selbst als eines Gegenstandes. Objekt ist vielmehr nur das Bewusstsein des bestimmbaren Selbst, nämlich meiner inneren Anschauung, deren Mannigfaltiges gemäss der allgemeinen Bedingung der Einheit der Apperzeption im Denken verbunden werden kann; das Bewusstsein des bestimmenden, aktiven Selbst ist nicht Objekt.

Die Analyse des Bewusstseins meiner selbst im Denken überhaupt, die Kant nach vier Gesichtspunkten vornimmt, ergibt nicht das Mindeste in betreff der objektiven Erkenntnis meiner selbst.

Es gibt ein Denken in zwiefacher Bedeutung: 1. wie es auf ein Objekt überhaupt geht und in der Anschauung gegeben sein mag, 2. wie es in der Beziehung aufs Selbstbewusstsein besteht, als die Form des Denkens. Das Ich ist nur das Bewusstsein meines Denkens. Die vermeintliche Einfachheit der Substanz des Ich wird in eine blosse logische qualitative Einheit des Selbstbewusstseins im Denken überhaupt verwandelt. Kant wiederholt hier den Satz, dass das Bewusstsein einen jederzeit verminderungsfähigen Grad habe. Darum sei eine Vorstellung nur dann klar, wenn in ihr das Bewusstsein zum Bewusstsein des Unterschiedes derselben von anderen zureiche. Die Einheit der Apperzeption im Denken erlaubt keine Erklärung aus dem Zusammengesetzten. Der Satz: „Ich denke“ schliesst schon Dasein in sich. In dem Satze: „Ich denke als einfaches Subjekt“ wird die absolute Einheit der Apperzeption, das einfache Ich, in der Vorstellung, darauf sich alle Verbindung oder Trennung, welche das Denken ausmacht, bezieht, für sich wichtig. „Die Apperzeption ist etwas Reales und die Einfachheit[1]) derselben liegt schon in ihrer Möglichkeit“ (S. 363).[2]) Die Art, wie ich existiere, ob als Substanz oder als Akzidens, ist durch das einfache Selbstbewusstsein gar nicht zu bestimmen möglich. Die Einheit des Bewusstseins kennen wir nur dadurch, dass wir sie zur Begreiflichkeit der Erfahrung unentbehrlich brauchen. Die Einheit des Bewusstseins liegt den Kategorien zu Grunde, kann aber nicht selbst als Objekt,

---

[1]) Hartenstein ändert unnötig „Einfachheit“ in „Einheit“.

[2]) Dieser Satz ist nicht Kants Meinung, sondern Gegenstand seiner Polemik. Räumliche Realität und Einfachheit schliessen nach Kant einander aus (S. 363).

worauf die Kategorie der Substanz angewandt wird, auftreten. Das Subjekt der Kategorien kann dadurch, dass es diese denkt, nicht von sich selbst als einem Objekte der Kategorien einen Begriff bekommen; denn um diese zu denken, muss es sein reines Selbstbewusstsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zu Grunde legen.

Im „Beschluss der Auflösung des psychologischen Paralogismus“ (S. 368) weist Kant die Verwechslung nach, auf der der dialektische Schein beruht. „Folglich verwechsele ich die mögliche Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewusstsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst, und glaube das Substantiale in mir als das transscendentale Subjekt zu erkennen, indem ich bloss die Einheit des Bewusstseins, welche allem Bestimmen, als der blossen Form der Erkenntnis, zum Grunde liegt, in Gedanken habe.“ In einer allgemeinen Anmerkung zum Übergang von der rationalen Psychologie zur Kosmologie (S. 369) erörtert Kant die Frage, ob die Seele nach seiner Theorie ganz und gar, selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt würde, und auf solche Weise unser Bewusstsein selbst als blosser Schein „in der Tat auf nichts gehen müsste“. Kant antwortet: Das Denken für sich genommen, als spontane logische Funktion, stellt das Subjekt des Bewusstseins keineswegs als Erscheinung dar, sondern im Bewusstsein meiner selbst beim blossen Denken bin ich das Wesen selbst, aber von diesem wird mir darum noch nichts zum Denken (nicht als blosse logische Funktion, sondern als Funktion des inneren Sinnes) gegeben. Die sinnliche innere empirische Anschauung liefert mit ihren datis aus der Erscheinung dem Objekt des reinen Bewusstseins nichts zur Kenntnis seiner abgesonderten Existenz. Mit einem Ausblick auf die Kritik der praktischen Vernunft (die ja im nächsten Jahre 1788 erschien) schliesst Kant die Paralogismen der reinen Vernunft. — „Bis hierher und weiter nicht erstrecken sich meine Abänderungen der Darstellungsart“ der 2. Auflage, wie Kant selbst in der Vorrede vorausschickte.

§ 6. Das Vorkommen der Ausdrücke Bewusstsein und Apperzeption in den von 1787—1804 erschienenen Schriften Kants.

In den Arbeiten Kants von 1787 bis zum Ende seiner schriftstellerischen Tätigkeit wird das Wort Bewusstsein in immer mannigfaltigeren Verbindungen gebraucht. Indem wir die chrono-

logische Aufzählung der Schriften zu Ende führen, verzeichnen wir (nach der Dürrschen Ausgabe) die Stellen, an denen der Ausdruck Bewusstsein vorkommt.

1788. Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (Bd. VIII, S. 143). Enthält keine Belege.

1788—1791. Sieben kleine Aufsätze (VIII, S. 191 ff.).

1. Ist es eine Erfahrung, dass wir denken? (Bd. VIII, S. 193). Das Bewusstsein, ein Objekt zu denken, ist keine Erfahrung, weil Bewusstsein an sich nichts Empirisches ist. Es gibt aber auch ein empirisches Bewusstsein der Bestimmung meines Zustandes in der Zeit durch das Denken. Das Bewusstsein, wenn ich eine Erfahrung anstelle, ist Vorstellung meines Daseins, sofern es empirisch bestimmt ist, d. h. in der Zeit. Das Bewusstsein aber, eine Erfahrung anzustellen oder auch überhaupt zu denken, ist ein transscendentales Bewusstsein, nicht Erfahrung.

2. Über Wunder (VIII, S. 194). Keine Belege.

3. Widerlegung des problematischen Idealismus (Bd. VIII, S. 197). „Man muss das transscendentale und empirische Bewusstsein wohl unterscheiden; jenes ist das Bewusstsein: ‚Ich denke,‘ und geht aller Erfahrung vorher, indem es sie erst möglich macht. Dies transscendentale Bewusstsein liefert uns aber keine Erkenntnis unserer selbst; denn Erkenntnis unserer selbst ist die Bestimmung unseres Daseins in der Zeit, und soll dies geschehen, so muss ich meinen inneren Sinn affizieren. Ich denke z. B. über die Gottheit nach und verbinde mit diesen Gedanken das transscendentale Bewusstsein (denn sonst würde ich nicht denken können), ohne mich mir dabei doch in der Zeit vorzustellen, welches geschehen müsste, wenn ich mir dieser Vorstellung durch den inneren Sinn bewusst wäre. Geschehen Eindrücke auf meinen inneren Sinn, so setzt dies voraus, dass ich mich selbst affiziere (ob es gleich uns unerklärbar ist, wie dies zugeht), und so setzt also das empirische Bewusstsein das transscendentale voraus.“

4. Über partikuläre Providenz (VIII, S. 198). Keine Belege.

5. Vom Gebet (VIII, S. 200). Keine Belege.

6. Über das Moment der Geschwindigkeit im Anfangsaugenblicke des Falles (VIII, S. 201). Keine Belege.

7. Über formale und materiale Bedeutung einiger Worte (VIII, S. 202). Keine Belege.

1788. Kritik der praktischen Vernunft (II[1]).

S. 5: Es sind Einwürfe wider die paradoxe Forderung erhoben worden, sich als Subjekt der Freiheit zum Noumenon, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eigenen empirischen Bewusstsein zu machen. — 5 (Fussnote): den Menschen in Beziehung auf Freiheit als Wesen an sich selbst, auf den Naturmechanismus aber als Erscheinung, jenes im reinen, dieses im empirischen Bewusstsein vorzustellen. — 23: das Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens ist die Glückseligkeit. — 25: Bewusstsein

seiner Seelenstärke. — 33: das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft. — 34: Das Bewusstsein eines reinen Verstandes entspringt, indem wir auf die Notwendigkeit, womit uns die Vernunft reine theoretische Grundsätze vorschreibt, sowie auf Absonderung aller empirischen Bedingungen acht haben. — 36: Bewusstsein dieses Grundgesetzes. — 36: Bewusstsein der Freiheit ist uns nicht vorher gegeben. — 45: Bewusstsein seiner Vergehungen. — 46: Bewusstsein pflichtmässiger Handlungen. — 46: Bewusstsein seiner Angemessenheit. — 50: Bewusstsein der Freiheit des Willens. — 55: Wie das Bewusstsein der moralischen Gesetze oder das der Freiheit möglich sei, lässt sich nicht weiter erklären. — 78: Da die Begriffe des Guten und Bösen als Folgen der Willensbestimmung a priori auch ein reines praktisches Prinzip, mithin eine Kausalität der reinen Vernunft voraussetzen, so beziehen sie sich ursprünglich nicht (etwa als Bestimmungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anschauungen in einem Bewusstsein) auf Objekte, wie die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien der theoretisch gebrauchten Vernunft, sie setzen diese vielmehr als gegeben voraus. — 78: theoretischer Gebrauch des Verstandes: das Mannigfaltige der (sinnlichen) Anschauung unter ein Bewusstsein a priori zu bringen; praktische Vernunft: das Mannigfaltige der Begehrungen der Einheit des Bewusstseins einer im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft oder eines reinen Willens a priori zu unterwerfen. — 90: Dasjenige, dessen Vorstellung als Bestimmungsgrund unseres Willens uns in unserem Selbstbewusstsein demütigt, erweckt . . . Achtung. — 90: Als Wirkung vom Bewusstsein des moralischen Gesetzes heisst dies Gefühl (der Unannehmlichkeit) eines vernünftigen von Neigungen affizierten Subjekts Demütigung. — 95: Bewusstsein einer Tätigkeit. — 96: Bewusstsein einer freien Unterwerfung des Willens. — 98: Bewusstsein, pflichtmässig gehandelt zu haben. — 98 (Fussnote): Bewusstsein einer Pflicht. — 101: Bewusstsein unserer Schwächen. — 106: Bewusstsein, dass . . . — 117: die ganze Reihenfolge seiner Existenz, als Sinnenwesen, ist im Bewusstsein seiner intelligiblen Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität als Noumens anzusehen. — 119: Das Sinnenleben hat in Ansehung des intelligiblen Bewusstseins seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens. — 121: Der Mensch wäre ein Automat, und das Selbstbewusstsein würde es zwar zu einem denkenden Automate machen, in welchem aber das Bewusstsein seiner Spontaneität, wenn sie für Freiheit gehalten wird, blosse Täuschung wäre. — 133: Tugend bringt die Glückseligkeit als etwas von dem Bewusstsein der ersteren Unterschiedenes, wie die Ursache eine Wirkung, hervor. — 135: das Gefühl der Glückseligkeit war nach dem Stoiker schon im Bewusstsein seiner Tugend enthalten. Er behauptete, Tugend sei das höchste Gut und Glückseligkeit nur das Bewusstsein des Besitzers derselben. — 135: im Bewusstsein eines solchen Verhaltens . . . — 139: Die Glückseligkeit, die nach Epikur sowie den Stoikern aus dem Bewusstsein der Tugend im Leben entspringe. — 140: Bewusstsein einer Rechtschaffenheit. — 140: gleichsam einer optischen Illusion im Selbstbewusstsein dessen, was er tut, zum Unterschiede dessen, was er empfindet. Die moralische Gesinnung ist mit einem Bewusstsein

der Bestimmung des Willens unmittelbar durchs Gesetz notwendig verbunden. Nun ist das Bewusstsein einer Bestimmung des Begehrungsvermögens immer der Grund eines Wohlgefallens in der Handlung, die dadurch hervorgebracht wird. — 141: Bewusstsein der unmittelbaren Nötigung des Willens durch Gesetz. — 141: Bewusstsein der Tugend notwendig begleitet von Glückseligkeit. — 141: Freiheit und das Bewusstsein derselben, als eines Vermögens, ist Unabhängigkeit von Neigungen. — 142: Das Bewusstsein dieses Vermögens einer reinen praktischen Vernunft durch Tat (die Tugend) bringt ein Bewusstsein der Obermacht über seine Neigungen hervor. — 143: Verbindung zwischen dem Bewusstsein der Sittlichkeit und der Erwartung einer ihr proportionierten Glückseligkeit. — 145: das Bewusstsein des moralischen Gesetzes. — 148: Bewusstsein seiner erprüften Gesinnung. — 148 (Fussnote): Bewusstsein der Beharrlichkeit im moralischen Progressus. — 152: im Bewusstsein der Vortrefflichkeit seiner Person. — 152: Bewusstsein der sittlichen Denkungsart. — 153 (Fussnote): Bewusstsein der Seelenstärke. — 154: Tugend, d. i. gesetzmässige Gesinnung aus Achtung für das Gesetz, folglich Bewusstsein eines kontinuierlichen Hanges zur Übertretung. — 159: Es fehlt hier am Merkmale der Beharrlichkeit, um den psychologischen Begriff eines letzten Subjekts, welcher der Seele im Selbstbewusstsein notwendig beigelegt wird, zur realen Vorstellung einer Substanz zu ergänzen. — 160: die kosmologische Idee einer intelligiblen Welt und das Bewusstsein unseres Daseins in derselben. — 185: das Bewusstsein, sie nicht übertreten zu haben. — 188: Bewusstsein seiner moralischen Gesinnung. — 190: Bewusstsein des Gesetzes. — 191: Bewusstsein einer daraus entspringenden Kultur. — 192: alles, dessen Betrachtung subjektiv ein Bewusstsein der Harmonie unserer Vorstellungskräfte bewirkt, und wobei wir unser ganzes Erkenntnisvermögen (Verstand und Einbildungskraft) gestärkt fühlen, bringt ein Wohlgefallen hervor. — 192: Bewusstsein seiner Freiheit. — 193: Bewusstsein einer Unabhängigkeit von Neigungen. — 193: Bewusstsein unserer Freiheit. — 194: Bewusstsein meiner Existenz.

1790. Kritik der Urteilskraft (II[2]).

S. 15: Bewusstsein ihrer Unzulänglichkeit. — 52: Folglich muss dem Geschmacksurteile, mit dem Bewusstsein der Absonderung in demselben von allem Interesse, ein Anspruch auf Gültigkeit für jedermann, ohne auf Objekte gestellte Allgemeinheit anhangen, d. i. es muss damit ein Anspruch auf subjektive Allgemeinheit verbunden sein. — 57: Bewusstsein der Absonderung alles dessen, was zum Angenehmen und Guten gehört. — 60: Auf welche Art werden wir uns einer wechselseitigen subjektiven Übereinstimmung der Erkenntniskräfte unter einander im Geschmacksurteile bewusst? Ästhetisch durch den blossen inneren Sinn und Empfindung, oder intellektuell durch das Bewusstsein unserer absichtlichen Tätigkeit, womit wir jene ins Spiel setzen? Wäre die gegebene Vorstellung, welche das Geschmacksurteil veranlasst, ein Begriff, welcher Verstand und Einbildungskraft in der Beurteilung des Gegenstandes zu einer Erkenntnis des Objekts vereinigte, so wäre das Bewusstsein dieses Verhältnisses intellektuell (wie im objektiven Schematismus der Urteilskraft, wovon die Kritik handelt). Bei einem Verhältnisse, welches keinen Begriff zugrunde

legt, ist auch kein anderes Bewusstsein desselben als durch Empfindung der Wirkung möglich, die im erleichterten Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes besteht. — 62: Das Bewusstsein der Kausalität einer Vorstellung, den Zustand des Subjekts zu erhalten, ist Lust. — 64: Das Bewusstsein der bloss formalen Zweckmässigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, wodurch ein Gegenstand gegeben wird, ist die Lust selbst. — 79: Die Einbildungskraft weiss, wenn das Gemüt es auf Vergleichungen anlegt, ein Bild gleichsam auf das andere fallen zu lassen, allem Vermuten nach wirklich, wenngleich nicht hinreichend zum Bewusstsein. — 98: Bewusstsein einer subjektiven Zweckmässigkeit. — 110: Bewusstsein eines unbeschränkten Vermögens. — 116: Bewusstsein guter Gesinnungen. — 127: Bewusstsein unserer Kräfte. — 128: Bewusstsein seiner Stärke. — 133: bloss Bewusstsein seiner Existenz. — 152: wenn der Urteilende nur in diesem Bewusstsein nicht irrt. — 179: das Bewusstsein des letzteren. — 180: Bewusstsein der Tugend. — 192: Bewusstsein seiner Stimmung. — 225: mit dem Bewusstsein eines Gemütszustandes. — 270: Dadurch, dass Spinoza unsere Begriffe von dem Zweckmässigen in der Natur auf das Bewusstsein unserer selbst in einem allbefassenden (doch zugleich einfachen) Wesen zurückführte, und jene Form bloss in der Einheit des letzteren suchte, musste er nicht den Realismus, sondern bloss den Idealismus der Zweckmässigkeit derselben zu behaupten die Absicht haben. — 338: Pflicht seinem Bewusstsein nach aufrichtig befolgt.[1]) — 367: Der kosmologische Beweis schloss aus der Notwendigkeit der Existenz irgend eines Dinges (dergleichen, da uns im Selbstbewusstsein ein Dasein gegeben ist, durchaus eingeräumt werden muss) auf die durchgängige Bestimmung desselben als allerrealsten Wesens. — 377: Anschauungen werden den Sinnen des Menschen gegeben und durch den Verstand unter einen Begriff und hiermit unter eine Regel gebracht; dieser Begriff enthält nur das gemeinsame Merkmal (mit Weglassung des Besonderen) und ist also diskursiv, die Regeln werden, um gegebene Vorstellungen unter ein Bewusstsein überhaupt zu bringen, von ihm noch vor jenen Anschauungen gegeben usw.

Hier also, auf der vorletzten Seite der Kritik der Urteilskraft, tritt wieder der bedeutsame Terminus „Bewusstsein überhaupt“ auf.

1790. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (Bd. V, Abt. 4, S. 1).

S. 20: Was nicht mehr mit Bewusstsein empfunden wird. — 22: obzwar ohne klares Bewusstsein. — 24: wirklich in unserer empirischen Anschauung, obzwar ohne Bewusstsein vorgestellt werden. — 26: dass sie nicht, wie Herr E. sich fälschlich ausdrückt, empfunden, d. i. mit Bewusstsein wahrgenommen werden. — 28: empfindbar sind, d. i. in der Anschauung mit Bewusstsein wahrgenommen werden. — 37: Das Bewusstsein einer Vorstellung macht keinen Unterschied in der spezifischen Beschaffenheit derselben; denn es kann mit allen Vorstellungen verbunden werden. Das Bewusstsein einer empirischen Anschauung heisst Wahrnehmung. — 38:

---

[1]) „Nach bestem Wissen und Gewissen.“

Anschauung mit Bewusstsein auffassen. — 39: Nichtsinnlich aber bezeichnet einen blossen Mangel (z. B. des Bewusstseins von etwas in der Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne). — 44. 45: Allgemeine transscendentale Verstandesbegriffe sind nicht angeboren, sondern erworben, ihre acquisitio aber ist originaria und sie setzen nichts Angeborenes als die subjektiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens (Gemässheit mit der Einheit der Apperzeption) voraus. — 46: alles Bewusstsein, welches auf Zeitbedingungen beruht, muss wegfallen. — 76: Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, sofern sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen a priori möglich macht, hat die Kritik zum Grunde angegeben, dass ohne diese keine Erfahrung möglich ist, mithin die Gegenstände (weil sie teils, ihrer Anschauung nach, den formalen Bedingungen der Sinnlichkeit, teils, der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Prinzipien der Zusammenordnung in ein Bewusstsein, als Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis derselben, gemäss sind), von uns in die Einheit des Bewusstseins gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hineinkommen, mithin für uns nichts sein würden.

1790. Über Schwärmerei und die Mittel dagegen (Bd. VIII, S. 177). Keine Belege.

1791. Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (Bd. VI, Abt. 2, S. 133).

S. 150: in dem Bewusstsein besteht, diese Behutsamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. — 150: in dem Bewusstsein, ob ich in der Tat glaube, recht zu haben.

1793. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Bd. IV, Abt. 3, S. 1).

S. 18: mit Bewusstsein gesetzwidrig. — 19: mit Bewusstsein bösen Handlung. — 55: weder durch unmittelbares Bewusstsein noch durch Beweis zu einer Überzeugung gelangen. — 57: Die Vernunft im Bewusstsein ihres Unvermögens. — 61: Neigungen, die sich unverhohlen jedermanns Bewusstsein offen darstellen. — 84: im Bewusstsein seines Fortschrittes. — 86: durch unmittelbares Bewusstsein. — 94: mit dem Bewusstsein, dass. — 118: aus dem Bewusstsein dieser Gesetze. — 132: Bewusstsein, dass. — 132: Bewusstsein seiner Zufälligkeit. — 132: Bewusstsein, dass. — 155: Bewusstsein seiner Freiheit. — 167: Bewusstsein, dass. — 196: Bewusstsein des Besitzes. — 205: Bewusstsein seines Unvermögens. — 212: ein Gesetz, welches in jedermanns Bewusstsein unbedingte Verbindlichkeit bei sich führt. — 214: Erweckung des Bewusstseins eines sonst nie gemutmassten Vermögens. — 217: Das Gewissen ist ein Bewusstsein, das für sich selbst Pflicht ist. — 218: geirrt oder mit Bewusstsein unrecht getan. — 229: mit dem Bewusstsein unserer Gebrechlichkeit.

1793. Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Bd. VI, Abt. 1, S. 95). Keine Belege.

1794. Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung (Bd. VII, Abt. 2, S. 451).

S. 454: Bewusstsein, dass.

1794. Das Ende aller Dinge (Bd. VI, Abt. 2, S. 155).

S. 166: im Bewusstsein der Unveränderlichkeit seiner Gesinnung. — 166: im Bewusstsein, sich in den Abgrund der Gottheit verschlungen zu fühlen.

1794. Über Philosophie überhaupt zur Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (Bd. V[1], S. 141).

S. 148: Denn es ist immer ein grosser Unterschied zwischen Vorstellungen, sofern sie, bloss aufs Objekt und die Einheit des Bewusstseins derselben bezogen, zum Erkenntnis gehören, imgleichen zwischen derjenigen objektiven Beziehung, da sie, zugleich als Ursache der Wirklichkeit dieses Objekts betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung bloss aufs Subjekt, da sie für sich selbst Gründe sind, ihre eigene Existenz in demselben bloss zu erhalten, und sofern im Verhältnisse zum Gefühle der Lust betrachtet werden; welches letztere schlechterdings kein Erkenntnis ist noch verschafft, ob es zwar dergleichen zum Bestimmungsgrunde voraussetzen mag. — 160: statt einer Beziehung der gegebenen Vorstellung auf ihre eigene Regel mit Bewusstsein derselben. — 161: Grad des Bewusstseins. — 161: Anschauung und Begriff unterscheiden sich von einander spezifisch; denn sie gehen in einander nicht über, das Bewusstsein beider und der Merkmale derselben mag wachsen oder abnehmen wie es will. — 162: ohne hinreichendes Bewusstsein seiner Handlungen. — 162: das empirische Bewusstsein der subjektiven Zweckmässigkeit.

1795. Zum ewigen Frieden (Bd. VI[1], S. 147).

S. 195: Bewusstsein, dass . . .

1796. Zu Sömmerring: über das Organ der Seele (Bd. VIII, S. 183).

S. 186 (Fussnote): Unter Gemüt versteht man nur das die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apperzeption bewirkende Vermögen (animus), noch nicht die Substanz (anima), nach ihrer von der Materie ganz unterschiedenen Natur, von der man alsdann abstrahiert. — 187: Metaphysik hat es mit dem reinen Bewusstsein und der Einheit desselben a priori in der Zusammensetzung gegebener Vorstellungen (mit dem Verstande) zu tun; in Ansehung des denkenden Subjekts haben wir es nicht mit dieser Metaphysik, sondern mit der Einbildungskraft zu tun, deren Anschauungen (auch ohne Gegenwart ihres Gegenstandes, als empirischer Vorstellungen) Eindrücke im Gehirn (eigentlich habitus der Reproduktion) korrespondierend und zu einem Ganzen der inneren Selbstanschauung gehörend, angenommen werden können. — 189: Hallers Aufgabe ist nicht bloss physiologisch, sondern sie soll auch zum Mittel dienen, die Einheit des Bewusstseins seiner selbst (welche dem Verstande angehört) im Raumverhältnis der Seele zu den Organen des Gehirns (welches zum äusseren Sinne gehört), mithin den Sitz der Seele als ihre lokale Gegenwart vorstellig zu machen, welches eine unauflösliche, an sich widersprechende Aufgabe der Metaphysik ist.

1796. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (Bd. V, Abt. 2, S. 1).

S. 11: im Bewusstsein seines wohlgeführten Lebenswandels (zweimal).

1796. Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits (Bd. V, Abt. 2, S. 25). Keine Belege.

1796. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie (Bd. V, Abt. 4, S. 79).

S. 82: Abgesehen von der den Menschen vor allen anderen Tieren auszeichnenden Eigenschaft des Selbstbewusstseins, wegen welcher er ein vernünftiges Tier ist (dem auch, wegen der Einheit des Bewusstseins nur eine Seele beigelegt werden kann), so wird der Hang, sich dieses Vermögens zum Vernünfteln zu bedienen, nachgerade methodisch, und zwar bloss durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. zu philosophieren.

1797. Die Metaphysik der Sitten (I. Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre) (Bd. III[3]).

S. 11: mit dem Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung. — 34: Bewusstsein der Verbindlichkeit als Triebfeder. — 90: Bewusstsein eines oder beider Teile. — 126: eine heftige und doch zugleich mit Bewusstsein vergebliche Sehnsucht. — 126: was hier den Missverstand ausmacht, ist: dass, da das Bewusstsein seines Vermögens überhaupt zugleich das Bewusstsein seines Unvermögens in Ansehung der Aussenwelt ist, die Definition auf den Idealisten nicht anwendbar ist.

1797. Die Metaphysik der Sitten (II. Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre) (Bd. III[3]).

S. 208: Bewusstsein, seine Pflicht getan zu haben. — 215: Bewusstsein des Vermögens. — 221: im blossen Bewusstsein seiner Rechtschaffenheit. — 234: das Bewusstsein der Pflichtbegriffe überhaupt ist nicht empirischen Ursprungs. — 234: Bewusstsein der Übereinstimmung. — 234: Bewusstsein der Verbindlichkeit. — 256: in dem Bewusstsein einer Pflicht gegen sich selbst. — 279: Bewusstsein seiner Würde. — 280: Bewusstsein der Erhabenheit. — 280: Bewusstsein der Geringfügigkeit. — 283: das Bewusstsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen ist das Gewissen. — 285: moralisches Selbstbewusstsein. — 291: Bewusstsein einer Pflicht. — 316, 333, 341, 341, 344.

1797. Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen (Bd. VI[1], S. 207). Keine Belege.

1798. Über die Buchmacherei (Bd. VI[1], S. 217).

S. 224: Die K. d. r. V. hat oft und deutlich gesagt, dass Erkenntnis a priori Sätze sind, die mit dem Bewusstsein ihrer inneren Notwendigkeit und absoluten Allgemeinheit (apodiktische) ausgesprochen, mithin nicht wiederum als von der Erfahrung abhängig anerkannt werden.

1798. Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten (Bd. V, Abt. 2, S. 29).

S. 82: Moralische Glaubenssätze sind mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit verbunden und a priori erkennbar, d. i. Vernunftlehren des

Glaubens. — 90: Gefühl einer übernatürlichen Gemeinschaft und sogar das Bewusstsein eines kontinuierlichen Umganges mit einem himmlischen Geiste. — 122: im Bewusstsein seines Vorzuges vor dem vernunftlosen Tier. — 133: Die Beispiele, welche die Möglichkeit der Macht des menschlichen Gemütes bestätigen, über seine krankhaften Gefühle durch den blossen Vorsatz Meister zu sein, kann ich nicht von der Erfahrung anderer hernehmen, sondern sie gehen aus dem Selbstbewusstsein hervor. — 151: Ein Unvermögen, bei dem Wechsel der aufeinander folgenden Vorstellungen die Einheit des Bewusstseins derselben zu erhalten.

1798. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Bd. IV²).

§ 1 handelt vom Bewusstsein seiner selbst, der Einheit des Bewusstseins, der Ichheit. — § 3: von dem willkürlichen Bewusstsein seiner Vorstellungen. — Eine Fussnote zu § 4 macht wichtige Unterschiede zwischen dem Bewusstsein des Verstandes und dem inneren Sinn; gleichzeitig wird die psychologische und logische Betrachtung des Bewusstseins auseinandergehalten. — S. 17 (§ 5): die dem Bewusstsein offen liegen. — § 6: von der Deutlichkeit und Undeutlichkeit im Bewusstsein seiner Vorstellungen (Klarheit und Deutlichkeit). — In § 7 wird bei Erörterung des Gegensatzes zwischen Sinnlichkeit und Verstand das Bewusstsein in ein diskursives und intuitives Bewusstsein eingeteilt; jenes ist logisch, einfach, die reine Apperzeption seiner Gemütshandlung.

S. 28: Helligkeit im Bewusstsein. — 29: ins Bewusstsein bringen. — 34: Bewusstsein und Erinnerung des empfangenen Guten. — 47: Eindringen der Sinneseinflüsse ins Bewusstsein. — 50 (§ 22: Vom inneren Sinn): Der innere Sinn ist nicht die reine Apperzeption. — 54: Bewusstsein der Empfindungen. — 56: Bewusstsein, den Genuss in der Gewalt zu haben. — 79: zum Bewusstsein bringen. — 92: Bewusstsein der Schuld. — 139: Bewusstsein dieses Wechsels. — 139: Bewusstsein des Verlassens des gegenwärtigen Zustandes. — 159: Erdichten, mit dem Bewusstsein, das Unwahre als wahr vorstellig zu machen. — 168: Mit Bewusstsein verbundenes Gefühl. — 175: Bewusstsein seines Unvermögens. — 190: Bewusstsein dieses Vermögens. — 217: Bewusstsein, dass er einen Charakter hat. — 223: Bewusstsein seiner Kraft. — 226: Bewusstein der Überlegenheit. — 253: mit Bewusstsein verbunden mechanische Anlage. — 256: Bewusstsein der Freiheit (zweimal). — 262: Bewusstsein des Gemeinsinns.

1800. Zwei kleine Vorreden (Bd. VIII, S. 203). Keine Belege.

1800. Logik (Bd. IV¹). (Herausgegeben u. bearbeitet v. Jäsche.)

Vom Bewusstsein ist ausführlich die Rede im Abschnitt V der Einleitung (Erkenntnis überhaupt, intuitive und diskursive Erkenntnis). — S. 71: Grade der Erkenntnis überhaupt in Ansehung ihres objektiven Gehaltes: 1. sich etwas vorstellen, 2. sich etwas mit Bewusstsein vorstellen oder wahrnehmen (percipere), 3. etwas kennen (noscere) oder sich etwas in der Vergleichung mit anderen Dingen vorstellen sowohl der Einerleiheit als der Verschiedenheit nach, 4. mit Bewusstsein etwas kennen, d. h. erkennen (cognoscere); 5. etwas verstehen (intellegere), 6. etwas durch die Vernunft erkennen oder einsehen (perspicere), 7. begreifen (comprehendere). — 72: Gewissheit = mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit verbunden. — 73:

Ungewissheit = mit dem Bewusstsein der Zufälligkeit oder Möglichkeit des Gegenteils. — 73: Was ich bloss meine, halte ich im Urteilen mit Bewusstsein nur für problematisch. — 74: Glauben ist eine Art des mit Bewusstsein unvollständigen Fürwahrhaltens. — 78: rationale Gewissheit (im Gegensatz zur empirischen) ist mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit verbunden. — 82: ein mit Bewusstsein bloss problematisches Urteilen. — 98: Erkenntnisse = alle mit Bewusstsein auf ein Objekt bezogenen Vorstellungen sind entweder Anschauungen oder Begriffe. — 102: Komparation, d. i. die Vergleichung der Vorstellungen untereinander im Verhältnisse zur Einheit des Bewusstseins; Reflexion, d. i. die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in einem Bewusstsein begriffen sein können. — 109: Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewusstseins verschiedener Vorstellungen. — 110: In den gegebenen, zur Einheit des Bewusstseins im Urteile verbundenen Erkenntnissen besteht die Materie; in der Bestimmung der Art und Weise, wie die verschiedenen Vorstellungen als solche zum Bewusstsein gehören, die Form des Urteils. — 114: Die Vorstellungen im Urteile sind eine der anderen zur Einheit des Bewusstseins untergeordnet, als Prädikat dem Subjekte, als Folge dem Grunde, als Glied der Einteilung dem eingeteilten Begriffe. — 115: Verknüpfung der Urteile zur Einheit des Bewusstseins. — 119: mit dem Bewusstsein der blossen Möglichkeit; mit dem Bewusstsein der Wirklichkeit. — 119: Verhältnis verschiedener Vorstellungen zur Einheit des Bewusstseins. — 133: Alle Regeln (Urteile) enthalten objektive Einheit des Bewusstseins des Mannigfaltigen der Erkenntnis, mithin eine Bedingung, unter der eine Erkenntnis mit der anderen zu einem Bewusstsein gehört. — 134: die Konklusion ist immer mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit begleitet. — 152: das deutliche Bewusstsein des Inhalts der Begriffe wird befördert durch Exposition und Definition derselben; das deutliche Bewusstsein des Umfanges dagegen durch die logische Einteilung derselben.

1802. Physische Geographie (Herausgegeben u. bearbeitet v. Rink). (Supplementband der Dürrschen Ausgabe, 1. Abt.) Keine Belege.

1803. Über Pädagogik (Bd. VIII, S. 209). (Herausgegeben von Rink.)

S. 250: Es ist sehr nützlich, die Regeln auch zu abstrahieren, damit der Verstand nicht bloss mechanisch, sondern mit dem Bewusstsein einer Regel verfahre.

1804. Über die von der Kgl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Bd. V, Abt. 4, S. 93). (Herausgegeben von Rink.)

S. 104: Analytische Urteile sind Urteile a priori und mit dem Bewusstsein der Notwendigkeit verbunden. — 105: etwas sich a priori vorstellen, heisst, sich unabhängig von dem empirischen Bewusstsein eine Vorstellung machen. — 107: In Ansehung des inneren Sinnes scheint vielen das doppelte Ich im Bewusstsein meiner selbst (das der inneren sinnlichen Anschauung und das des denkenden Subjekts) zwei Subjekte in einer Person vorauszusetzen. — 107: a priori mit dem Bewusstsein der Not-

wendigkeit. — 109: Ich bin mir meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der schon ein zwiefaches Ich enthält, das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschaue, ist die Person, das Ich aber des Objekts, was von mir angeschaut wird, ist gleich andern Gegenständen ausser mir die Sache. Von dem Ich in der ersteren Bedeutung (dem Subjekt der Apperzeption), dem logischen Ich, als Vorstellung a priori, ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich. — 110: das Ich aber in der zweiten Bedeutung (als Subjekt der Perzeption), das psychologische Ich, als empirisches Bewusstsein, ist mannigfacher Erkenntnis fähig, worunter die Form der inneren Anschauung, die Zeit, diejenige ist, welche a priori allen Wahrnehmungen und deren Verbindung zum Grunde liegt, deren Auffassung (apprehensio) der Art, wie das Subjekt dadurch affiziert wird, d. i. der Zeitbedingung gemäss ist, indem das sinnliche Ich vom intellektuellen zur Aufnahme derselben ins Bewusstsein bestimmt wird. — 110: das logische Ich zeigt zwar das Subjekt an, wie es an sich ist, im reinen Bewusstsein, nicht als Rezeptivität, sondern reine Spontaneität, ist weiter aber auch keiner Erkenntnis seiner Natur fähig. — 111: Es werden also so viele Begriffe a priori im Verstande liegen, als es Arten der Zusammensetzung (Synthesis) mit Bewusstsein, d. i. als es Arten der synthetischen Einheit der Apperzeption des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen gibt. — 111: die reinen Verstandesbegriffe von den in der Anschauung gegebenen Gegenständen überhaupt sind ebendieselben logischen Funktionen, sofern sie die synthetische Einheit der Apperzeption des in einer Anschauung überhaupt gegebenen Mannigfaltigen a priori vorstellen. — 113: Die Beschaffenheit der Urteile a priori kündigt sich von selbst durch das Bewusstsein ihrer Notwendigkeit an. — 114: Soll der Begriff einer Kategorie Erkenntnis a priori werden, so muss ihm eine reine Anschauung untergelegt werden, die der synthetischen Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der Anschauung (welche durch die Kategorie gedacht wird) gemäss ist, d. i. die Vorstellungskraft muss dem reinen Verstandesbegriff ein Schema a priori unterlegen, ohne das er gar keinen Gegenstand haben, mithin zu keinem Erkenntnis dienen könnte. — 115: Die Prinzipien a priori, nach denen allein Erfahrung möglich ist, sind die Formen der Gegenstände, Raum und Zeit, und die Kategorien, welche die synthetische Einheit des Bewusstseins a priori enthalten, sofern unter sie empirische Vorstellungen subsumiert werden können. — 116: Raum und Zeit sind, subjektiv betrachtet, Formen der Sinnlichkeit, aber um von ihnen als Objekten der reinen Anschauung sich einen Begriff zu machen (ohne welchen wir gar nichts von ihnen sagen könnten), dazu wird a priori der Begriff eines Zusammengesetzten, mithin der Zusammensetzung (Synthesis) des Mannigfaltigen erfordert, mithin synthetische Einheit der Apperzeption in Verbindung dieses Mannigfaltigen, welche Einheit des Bewusstseins nach Verschiedenheit der anschaulichen Vorstellungen der Gegenstände in Raum und Zeit verschiedene Funktionen sie zu verbinden erfordert, welche Kategorien heissen und Verstandesbegriffe a priori sind, die zwar für sich allein noch kein Erkenntnis von einem Gegenstande überhaupt,[1]) aber doch

[1]) Das Komma gehört hinter, nicht vor überhaupt.

von dem, der in der empirischen Anschauung gegeben ist, begründen, welches alsdann Erfahrung sein würde. Das Empirische aber, d. i. dasjenige, wodurch ein Gegenstand seinem Dasein nach als gegeben vorgestellt wird, heisst Empfindung, welche die Materie der Erfahrung ausmacht und, mit Bewusstsein verbunden, Wahrnehmung heisst, zu der noch die Form, d. i. die synthetische Einheit der Apperzeption derselben im Verstande, mithin die a priori gedacht wird, hinzukommen muss, um Erfahrung als empirisches Erkenntnis hervorzubringen. — 119: Grad des Bewusstseins; mit gehörigem Bewusstsein der Teilvorstellungen; das klarste Bewusstsein aller Teilvorstellungen; im durchgängigen Bewusstsein aller im Begriff eines Körpers enthaltenen Vorstellungen. — 127: Mangel des Bewusstseins.

Die Zusammenstellung der Belege aus der Periode von 1787—1804 ergibt, dass dem Philosophen der Ausdruck Bewusstsein immer geläufiger wurde. Er verwendet ihn als allgemein bekannt vorausgesetzten psychologischen Terminus, mit dessen Hilfe er fast alle übrigen philosophischen Begriffe erklärt und definiert.[1]) Daher tritt der Ausdruck Bewusstsein meist in Verbindung mit einem substantivischen Attribut im Genitiv auf oder mit einer durch die Satzpartikel „dass“ angeschlossenen Erläuterung. Daneben aber finden sich auch Stellen, wo das Bewusstsein als erkenntnistheoretisches Problem fixiert und zergliedert wird. Diese lehnen sich nach Inhalt und Form an die loci classici der K. d. r. V. und der Prolegomenen an.

§ 7. Der Gebrauch der Termini in Kants nachgelassenen Schriften und im Briefwechsel.

Schon die vier letztgenannten Schriften (S. 35—38) waren nicht von Kant selbst veröffentlicht worden. Die Nachwelt hat die Herausgabe Kantischer Manuskripte fortgesetzt, durch Veröffentlichung von Kollegheften seiner Schüler ergänzt und so der Forschung ergiebige, wenn auch vielfach trübe Quellen erschlossen. Der Nachlass Kants besteht hauptsächlich in folgenden Publikationen:

1. 1817 (u. 2. Aufl. 1830): Pölitz, Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre.

---

[1]) Sogar das „Gewissen“, das ja vor Kant anstelle des Wortes Bewusstsein gebraucht wurde, wird als ein „Bewusstsein“ inneren Richterspruches definiert.

2. 1821: Pölitz, Kants Vorlesungen über die Metaphysik. (No. 1 und 2 waren mir z. Z. nicht zugänglich.)

3. 1881: B. Erdmann, Nachträge zu Kants K. d. r. V.

4. 1882—1884: Reicke, Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren: Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik (unvollständig). (Altpreuss. Monatsschrift 1883—1885).

4. 1882 und 1884: B. Erdmann, Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie.

6. 1889, 1895, 1898: Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlass.

7. 1900 und 1902: Reicke, Kants Briefwechsel. (Bd. 10 bis 12 der Werke Kants in der Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften.)

In den von B. Erdmann herausgegebenen „Nachträgen zu Kants K. d. r. V.“ liegen Randbemerkungen vor, die Kant in sein Handexemplar der 1. Aufl. der K. d. r. V. geschrieben hat. Der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ kommt in den 184 Anmerkungen nicht vor. Anmerkung VI: „ich existiere, ist ein analytisch Urteil“, deutet nach Erdmann auf die Umbildung der Lehre vom Ich in der 2. Aufl. hin. — XXVIII: „Sinnlichkeit ist subjektive Bedingung des Bewusstseins“. — XLII: „Logische Funktionen sind nur Formen für das Verhältnis der Begriffe im Denken. Kategorien sind Begriffe, durch welche gewisse Anschauungen in Ansehung der synthetischen Einheit ihres Bewusstseins als unter einer dieser Funktionen enthalten, bestimmt werden; e. g. was als Subjekt gedacht werden muss und nicht als Prädikat.“ — XLVI: „Bewusstsein und innerer Sinn sind verschieden. Ich denke ist Spontaneität und hängt von keinem Gegenstande ab. Die Vorstellung aber, mit welcher ich mich denke, muss mir in der Anschauung (durch Imagination) vorher gegeben sein. In Ansehung deren bin ich affiziert.“ („durch Imagination“ = Affektion des inneren Sinnes durch die Synthesis des Verstandes). — LI: „Was sind denn das auch für Gesetze?“ (sc. der Natur, a priori als notwendig erkannt). „Keine grössere und mehrere als wie sie nötig sind, Erscheinungen in einen allgemeinen Zusammenhang mit einem Bewusstsein zu bringen, nur um Gegenstände als solche zu erkennen, dazu uns a priori die Form ihrer Anschauung und zugleich die Bedingung ihrer Einheit in der Apperzeption gegeben ist.“ Diese Stelle ist wichtig. Sie umschreibt den Terminus „Bewusstsein überhaupt“ durch die Wendung von „einem allgemeinen Zusammenhang mit einem Bewusstsein“, und gibt als dessen Zweck und Aufgabe an, „Gegenstände als solche zu erkennen“, — meist werden diese „Gegenstände überhaupt“ genannt. Als Bedingung ihrer Einheit wird die Apperzeption bezeichnet. — LIV: „Die Unbegreiflichkeit der Kategorien kommt daher, weil die synthetische Einheit der Apperzeption nicht eingesehen werden kann.“ — LVII: „Die Synthesis des Verstandes,

wenn sie den inneren Sinn gemäss der Einheit der Apperzeption bestimmt, heisst so" (nämlich Schematismus). — LXVII: „Da wir alle Wahrnehmungen nur durch Apprehension in der Zeit anstellen können, diese aber eine Synthesis des Gleichartigen ist, der in der Einheit des Bewusstseins der Begriff der Grösse korrespondiert, so können wir die Gegenstände äusserer und innerer Sinne nicht anders denn als Grössen in der Erfahrung erkennen. Beschränkung des Begriffs der Grösse." — LXXV: „Das Prinzip der Beharrlichkeit betrifft nicht die Dinge an sich selbst, mithin das Subjekt der Vorstellungen der Dinge an[1]) sich selbst, d. i. der Apperzeption, sondern nur Erscheinungen. Denn auf andere geht nicht der Begriff der Zeit, auch nicht das Subjekt der Zeit selbst." — CV: „das Ich ist Noumenon; Ich als Intelligenz." — CXII: „Bisher hatte man geglaubt, dass man durch Kategorien schon wirklich etwas erkennete; jetzt sehen wir ein, dass sie nur Gedankenformen sind, das Mannigfaltige der Anschauungen zur synthetischen Einheit der Apperzeption zu bringen." — CXXIX: „Findet sich zwar nicht in der Sinnenwelt, aber doch in unserem reinen Bewusstsein der Vernunft etwas, was schlechterdings den Gesetzen derselben zuwider ist, z. B. dem der Kausalität, so gehören wir zu den Noumenen, können aber sofern keine Kenntnis von uns haben, aber doch wenigstens die Möglichkeit davon einräumen. — CXLI: „Das Urteil nach Reflexionsbegriffen ist in Ansehung der Dinge an sich selbst analytisch, bloss das Bewusstsein zu bestimmen, in Erscheinungen synthetisch." — CXLIX: „Die durchgängige Bestimmung als Prinzip auf der Einheit des Bewusstseins gegründet: Existenz bestimmt in Raum und Zeit. Daher in noumenis die höchste Realität die Materie und die Form der Vollkommenheit enthält. Das Formale ist das Beste." — CLIV: Die Frage ist, ob, wenn ich ein transscendentales Objekt (Ich) durch lauter Kategorien erkenne, ohne sonst Eigenschaften von ihm zu haben, ich es dadurch wirklich erkenne oder nur negativen Begriff von ihm habe. Ferner, ob diese Kategorien könnten durch Wahrnehmung an diesem Objekt erkannt werden, oder ob sie a priori im Denken überhaupt liegen. Drittens, ob durch diese das Erkenntnis erweitert würde. — Die Antwort lautet: CLXXX: „‚Ich bin': ist dieses ein analytisches oder ein synthetisches Urteil? A, ein Objekt überhaupt, existiert, ist immer ein synthetisches Urteil und kann nicht a priori erlangt werden. ‚Ich bin' ist also kein Erkenntnis des Subjekts, sondern bloss das Bewusstsein der Vorstellung des Objekts überhaupt." — CLIX: „Ich, Objekt u. Subjekt der Gedanken ist identisch; existiert [Substanz, Realität], aber als Einheit an sich . . . des Subjekts in allem ihrem Bewusstsein, sind lauter identische Sätze." — Ich denke (CLX: „) ist ein Satz a priori, ist eine blosse Kategorie des Subjekts, intellektuale Vorstellung ohne irgendwo und irgendwann, also nicht empirisch. Ob darin die Kategorie der Realität liege; ob daraus objektive Schlüsse zu ziehen sind." — CLXIV: „Das uns unbekannte Objekt des Bewusstseins" („Die blosse Form des Bewusstseins").

Kants opus posthumum, der „Übergang von den metaphysischen-Anfangsgründen der Naturwissenschaft über-

[1]) „als" ist wohl durch „an" zu ersetzen (Subjekt an sich selbst).

haupt zur Physik“ liegt zum Teil (679 Seiten) im 19. bis 21. Bande der Altpreussischen Monatsschrift vor und übertrifft als ganzes Werk den Umfang der K. d. r. V. Obwohl das Fragment überreich ist an den mannigfaltigsten Definitionen, die wegen ihrer endlosen Wiederholungen auf den Leser äusserst ermüdend wirken, ist der Terminus „Bewusstsein überhaupt“ nicht zu finden. Die Termini Bewusstsein und transscendentale Apperzeption kommen dagegen sehr häufig vor. Indessen bewegen sich sämtliche Erklärungen in den Geleisen des kritischen Hauptwerkes, lassen aber die Neigung Kants, Erfahrung rationalistisch zu erfassen,[1]) durchschimmern. Der oft zitierte Satz „Forma dat esse rei“ ist das Leitmotiv der Untersuchungen.

Die Wiedergabe aller der Stellen, die vom Bewusstsein und von der Apperzeption handeln, würde im Rahmen der vorliegenden Abhandlung zu weitläufig sein. Besonders charakteristisch sind folgende Äusserungen:

Altpreussische Monatsschrift 1882, S. 74. 78. 79. 273. 274. 275. 277. 282. 287. 289. 296. 298. 299. 302. 430. 431. 432. 435. 436. 437. 444. 447. 449. 451. 452. 453. 456. 458. 459. 466. 469. 470. 472. 474. 477. 478. 571. 573. 577. 582. 617. 619. 620. 621. 625. 627. 628. 629.

Altpreussische Monatsschrift 1883, S. 81. 83. 90. 91. 94. 107. 520. 528. 544. 547. 556. 564.

Altpreussische Monatsschrift 1884, S. 102. 109. 111. 115. 124. 126. 127. 310. 312—315. 321. 322. 327. 328. 329. 340. 342. 344. 355. 356. 358—387. 390. 396. 397ff. 414. 415. 418. 419. 538. 540ff. 547. 548. 549. 550. 551. 552ff. 555. 556. 557ff. 573. 574. 578ff. 580: „Der erste Akt des Subjekts ist, mein Erkenntnisvermögen der Qualität und Quantität nach zu erkundigen und auszumessen, d. i. erstlich des Bewusstseins meiner selbst (logisch) und die Anschauung meiner selbst, metaphysisch durch synthetische Sätze a priori sich selbst zu setzen. 1. Die logische Einheit des Inbegriffs (complexus) der Vorstellungen nach der Regel der Identität, 2. der metaphysische der Synthesis des Mannigfaltigen, des Verschiedenen, nach Kategorien, der durchgängigen Bestimmung des Objekts nach der Quantität, Qualität, Relation und Modalität; als das Formale der Erscheinung, wonach das Subjekt sich selbst setzt. Das Bewusstsein meiner selbst ist ein logischer Akt der Identität, nämlich der der Apperzeption, durch den das Subjekt sich selbst zum Objekt macht, und bloss ein Begriff, sich irgend einen Gegenstand korrespondierend zu setzen.[2]) Die Intussuspektion und Extraposition. Von welcher von beiden

[1]) Verbindung zwischen empirischer und rationaler Naturkunde sollte der Übergang analog dem Schematismus herstellen, vgl. Altpreuss. Monatsschrift 1883, S. 442. 443.

[2]) Bei Kant nicht unterstrichen.

geht man aus? Die erste ist Raum, die zweite die Zeit, so doch, dass die innere Komposition des Mannigfaltigen der Anschauung vorhergeht oder vielmehr die eine mit der anderen in wechselseitigem Verhältnis steht. Was ihre Komposition wechselseitig in Einer Anschauung bestimmt, ist der Verstand, insofern er den Sinn überhaupt affiziert und das Sinnenobjekt als Erscheinung darstellt. Das darstellende innere Prinzip = x, wodurch das Ding sich selbst macht.“ — 583: „Die Selbstbestimmung nach der Ordnung der Kategorien ist nicht das logische Bewusstsein seiner selbst, denn das ist logisch: nur dadurch, dass das Subjekt sich selbst Objekt wird, schreitet die Apperzeption zur Apprehension und schreitet von der Metaphysik zur Transscendentalphilosophie fort, vom Analytischen zum Synthetischen a priori durch den Verstand.“ 585. 586. 587. 588. Die Seiten bis zum Schluss (620) sind fast ausnahmelos der Erörterung der Doppelseitigkeit des Bewusstseins gewidmet und werden im Abschnitt B zur Erläuterung mit herangezogen werden.[1])

Die „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie (1. Band: zur Anthropologie; 2. Band: zur K. d. r. V.)“, 2487 an der Zahl, bieten auf Schritt und Tritt Beziehungen zur Lehre von der transscendentalen Apperzeption, die gleichwohl unter der Benennung „Bewusstsein überhaupt“ sehr selten erwähnt wird. Nur an zwei Stellen kommt dieser Terminus vor: in den Reflexionen des 2. Bandes Nr. 324 („die Form der Apperzeption ist die formale Einheit im Bewusstsein überhaupt, die logisch ist“) und Nr. 973 („das Mannigfaltige, sofern es als notwendig zu einem Bewusstsein [oder auch zur Einheit des Bewusstsein überhaupt] gehörig vorgestellt wird, wird durch den Begriff von einem Objekt gedacht. Das Objekt ist immer ein Etwas überhaupt“ u. s. w.). Vom Bewusstsein handeln unter anderen folgende Reflexionen: 1. Band Nr. 19. 29. 30. 49. 64. 76. 158. 199. 207. — Im 2. Bande finden sich die wichtigsten Aufzeichnungen zur Lehre vom Bewusstsein in den Reflexionen 967—1000. In diesen Reflexionen liegt der Kern der ganzen Lehre. Von Bedeutung ist die Unterscheidung der logischen und synthetischen oder transscendentalen Einheit des Bewusstseins in II. 980. In II. 989 wird das, was Kant unter dem „Bewusstsein überhaupt“ versteht, treffend durch „allgemeingültiges Bewusstsein“ übersetzt. Schon vorher, II. 981, ist zu lesen: „Kategorie ist die Vorstellung des Verhältnisses des Mannigfaltigen der Anschauung zu einem allgemeinen Bewusstsein (zur Allgemeinheit des Bewusstseins, welches eigentlich objektiv ist).“ —

Auf den 775 Seiten der drei Hefte „Lose Blätter aus Kants Nachlass“ kommt der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ kein einziges Mal vor; dagegen ist zur Erörterung der Sache mancherlei darin zu finden.[2]) — I. S. 16: „Das Prinzipium von der Exposition der Erscheinungen

---

[1]) Kant äussert sich über das Werk in einem Briefe an Garve vom 21. September 1798, sowie an Kiesewetter vom 19. Oktober 1798.

[2]) Bemerkenswert ist das Vorkommen des Ausdrucks „empirisches Bewusstsein überhaupt“, Heft I. S. 265: „Denn wenn die Erfahrung auch dergleichen (sc. Division in organische und anorganische Körper) darböte, so können sie doch zum Prinzip der Einteilung für die Physik überhaupt

ist der Grund der Exposition überhaupt von dem, was gegeben worden. Die Exposition desjenigen, was gedacht wird, beruht bloss auf dem Bewusstsein, desjenigen aber, was gegeben ist, wenn man die Materie als unbestimmt ansieht, auf dem Grunde aller Relation und der Verkettung der Vorstellungen (Empfindungen). Die Verkettung gründet sich (sowie die Erscheinung nicht auf blosse Empfindung, sondern in inneren Prinzipien der Form) nicht auf die blosse Erscheinung, sondern ist eine Vorstellung von der inneren Handlung des Gemüts, Vorstellungen zu verknüpfen, nicht bloss bei einander in der Anschauung zu stellen, sondern ein Ganzes der Materie nachzumachen. Hier ist also Einheit nicht vermöge desjenigen, worin, sondern wodurch das Mannigfaltige in eins gebracht wird, mithin Allgemeingültigkeit.“ — I. S. 20: „Die Apperzeption ist das Bewusstsein des Denkens, d. i. der Vorstellungen so wie sie im Gemüte gesetzt werden. Hierbei sind 3 Exponenten: 1. Verhältnis zum Subjekt, 2. Verhältnis der Folge unter einander, 3. der Zusammennehmung. Die Bestimmung von a in diesen momentis der Apperzeption ist die Subsumtion unter einen von diesen actibus des Denkens; man erkennt ihn als an sich selbst bestimmbar und also objektiv, nämlich den Begriff a, wenn man ihn unter eine dieser allgemeinen Handlungen des Denkens bringt, vermittelst deren er unter eine Regel kommt. Dergleichen Satz ist ein Prinzipium der Regel, also der Erkenntnis der Erscheinung durch den Verstand, dadurch sie als etwas Objektives betrachtet wird, was an sich selbst gedacht wird, unabhängig von der Einzelheit, darin es gegeben war.“ — I. S. 21: „Denn meinen Vorstellungen Gegenstände zu setzen, dazu gehört immer, dass die Vorstellung nach einem allgemeinen Gesetze determiniert sei; denn in dem allgemeingiltigen Punkte besteht eben der Gegenstand.“ (Keine Objektivität ohne Beziehung der Vorstellungen auf etwas, „was meinem Ich parallel ist, dadurch ich sie von mir auf ein anderes Subjekt referiere“.) — I. S. 23: „Notwendigkeit der Verhältnisse fliesst aus der Allgemeinheit.“ — I. S. 25: Das allgemeine Verhältnis der Sinnlichkeit zum Verstande. — I. S. 27: Das „Vermögen, das Mannigfaltige der Erscheinungen in ein zusammenhängendes Bewusstsein zu bringen“. I. S. 32; „Das Ich macht das Substratum zu einer Regel überhaupt aus, und die Apprehension bezieht jede Erscheinung darauf. Zur Entstehung einer Regel werden 3 Stücke erfordert“ u. s. w. — I. S. 34: „Wenn wir intellektuell anschaueten, so bedürfte es keiner Titel der Apprehension, um ein Objekt sich vorzustellen.“ — I. 35: „Alle Erscheinungen beziehen sich auf den Begriff eines Objekts, der für sie insgesamt gültig ist.“ — I. 98: „Alles Verhältnis der Vorstellungen durch Begriffe hat eine dreifache

---

[nicht] dienen, weil eine solche ganz grenzenlos aus lauter Fiktionen bestehen würde. Es gehört also ein solches Prinzip nicht zum Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, welche einen Erfahrungsgegenstand zum Objekt hat, es müsste denn die Möglichkeit der Erfahrung als subjektive Einheit des empirischen Bewusstseins überhaupt der Form nach betreffen.“ — Über diese auffallende Zusammensetzung: empirisches Bewusstsein überhaupt wird noch unten im § 11 eingehender gesprochen.

Dimension: 1. Das Verhältnis einer Vorstellung zum Bewusstsein, 2. einer anderen Vorstellung zum Bewusstsein, 3. beider Verknüpfung zusammen in einem Bewusstsein. — I. S. 99. 100. 104. 105, 112: „Wie ist ein objektiv giltiges Urteil möglich, welches doch durch keinen Begriff vom Objekt bestimmt wird? Denn eine für jedermann gültige Regel muss vom Objekt gelten, und also auch der Begriff vom Objekt das Urteil für jedermann, also auch für mich, gültig bestimmen“ u. s. w. — I. 113: Die Einheit der Apperzeption im Verhältnis auf das Vermögen der Einbildungskraft ist der Verstand. Regeln. — I. S. 114—116. 120. 124 (doppeltes Ich), 129—133 („die Art, wie in einem Bewusstsein das Bewusstsein des Mannigfaltigen überhaupt als notwendig verbunden angesehen werden könne.“) — 140. 143. 189. 190. 193. 195. 196. 201. 204. 205: „Bei dem Unterschiede des Idealismus und Dualismus ist zu unterscheiden 1. das transszendentale Bewusstsein meines Daseins überhaupt; 2. meines Daseins in der Zeit, folglich nur in Beziehung auf meine eigenen Vorstellungen, sofern ich durch dieselbe mich selbst bestimme; dieses ist das empirische Bewusstsein meiner selbst; 3. das Erkenntnis meiner selbst als in der Zeit bestimmten Wesens; dies ist das empirische Erkenntnis. Dass das letztere nur das meiner selbst als in einer Welt existierenden Wesens sein könne und zwar um des empirischen Bewusstseins und seiner Möglichkeit willen, so fern ich mich als Objekt erkennen soll, wird auf folgende Art bewiesen“ u. s. w. — 211: „Das transszendentale Bewusstsein unserer selbst, welches die Spontaneität aller unserer Verstandeshandlungen begleitet, welches aber im blossen Ich besteht ohne die Bestimmung meines Daseins in der Zeit, ist allerdings unmittelbar, das empirische Bewusstsein meiner selbst aber, welches den inneren Sinn ausmacht (wie jenes die Form der Intellektualität meines Subjekts), findet keineswegs unmittelbar statt“ u. s. w. — 213. 215. 230. 254. 261. 263: „Die logische Funktion ist die Handlung, ebendasselbe Bewusstsein mit viel Vorstellungen zu vereinigen, d. i. eine Regel überhaupt zu denken.“ Unmittelbar vorher: „Synthetische Einheit der Apperzeption a priori ist die Synthesis des Mannigfaltigen nach einer Regel a priori.“ — I. 265: „ . . . es müsste denn die Möglichkeit der Erfahrung als subjektive Einheit des empirischen Bewusstseins überhaupt[1]) der Form nach betreffen.“ (Vgl. hierüber unten § 11.)

Heft II. S. 5. 8. 26. 29. 31. 33. 36: „Ob das Prinzip der Idealität der Zeit so weit gehe, dass der innere vom Bewusstsein unterschiedene Sinn, folglich das empirische Ich, wegfallen könne? Das rationale Ich gibt kein Erkenntnis, sondern nur die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung überhaupt zur Möglichkeit eines Erkenntnisses.“ — II. 37: „Das logische Ich ist für sich selbst kein Objekt der Erkenntnis, aber wohl das physische Selbst, und zwar durch die Kategorien.“ — II. 51: „Der erste zum Erkenntnis gehörige Begriff ist der von einem Objekt überhaupt.“ — II. 52: „In aller synthetischen Einteilung a priori durch Begriffe muss es drei Glieder der Einteilung geben.“ — II. S. 91: Das auffassende Ich (der Apprehension), welches der Mensch mit den Tieren gemein hat, und das denkende „ich“ (der Apperzeption), welches ihn von allen anderen

[1]) „überhaupt“ gehört beidemal nicht zu „Bewusstsein“!

Tieren unterscheidet und sich selbst zum Gegenstande seiner Vorstellungen macht und sich der Verknüpfung seiner Vorstellungen bewusst ist. Das letztere lässt sich nicht weiter erklären. Es ist Spontaneität des Vorstellungsvermögens, woraus mit jenem verbunden Erkenntnisvermögen entspringt.“ — II. S. 94: „Über die Reflexion wieder reflektieren gibt einen Rückgang zu Elementen ins Unendliche.“ — II. 117. 118: „Wie ist es möglich, dass ein Subjekt sich seiner selbst als blosser Erscheinung und unmittelbar bewusst werde, und doch zugleich als Ding an sich selbst? Jenes durch empirische, dieses durch reine Apperzeption.“ (Vorher ist von der Einheit des Bewusstseins die Rede). — II. 119. 132. 147. 148. 155. 197. 230: „das, was gegeben ist, ist die Welt und nicht die Gedanken.“ — II. 231: „das Gemüt kann sich seiner selbst nur durch die Erscheinungen bewusst werden, die seinen dynamischen Funktionen korrespondieren, und der Erscheinungen nur durch seine dynamischen Funktionen.“ — 232. 233. 251. 254. 255. 256: 1. „das Ich, was zusammensetzt und trennt — 2. Ich als das zusammengesetzte der inneren Anschauung.“ — II. 265. 266. 275. 276—279. (Definition von Regel, Verstand und Gesetz). — II. 284. 285. 294. 295. 327. 345. 354. —

Heft III. S. 10—13. 19—24. 34. 35. III. 45: „Die Erkenntnisse a priori enthalten ein Geheimnis.“ -- III. S. 46. 73. 74 (Sitz der Seele).

Manche Belege enthält der Briefwechsel Kants. Es kommen namentlich die Briefe an Markus Herz, Reinhold, Beck, Tieftrunk und Kiesewetter in Betracht. Die drei Bände des Kantischen Briefwechsels in der Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften weisen aber unter den schätzenswerten Beiträgen zur Lehre von der transscendentalen Apperzeption den Terminus „Bewusstsein überhaupt“ nur zweimal auf, in einem Briefe Kants an Beck, vom 16./17. Okt. 1792 datiert (Band II, S. 361). Dort heisst es: „Meinem Urteile nach kommt alles darauf an, dass, da im empirischen Begriffe des Zusammengesetzten die Zusammensetzung nicht vermittelst der blossen Anschauung und deren Apprehension, sondern nur durch die selbsttätige Verbindung des Mannigfaltigen in der Anschauung gegeben(en), und zwar in ein Bewusstsein überhaupt (das nicht wiederum empirisch ist) vorgestellt werden kann.[1])

Das zweite Mal findet sich der Ausdruck nicht bei Kant selbst, sondern in einem Briefe Tieftrunks an Kant vom 5. November 1797. (Band III, S. 216): „Das Denken (als transscendentale Funktion) ist die Handlung, gegebene Vorstellungen unter ein Bewusstsein überhaupt zu bringen.

Ausserdem sind folgende Briefe und Briefstellen mehr oder minder geeignet, auf Einzelheiten Licht zu werfen, die mit Kants Lehre vom „Bewusstsein überhaupt“ im Zusammenhange stehen:

An Lambert, 2. Sept. 1770: „Die allgemeinsten Gesetze der Sinnlichkeit spielen fälschlich in der Metaphysik, wo es doch bloss auf Begriffe und Grundsätze der reinen Vernunft ankommt, eine grosse Rolle.“ — An M. Herz, 21. Febr. 1772: „Ich frug mich nämlich selbst, auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ — An Bernoulli,

---

[1]) Die Fortsetzung der Stelle siehe unten auf S. 51 und 52.

16. Nov. 1781: Lamberts Antrag an Kant zur Reform der Metaphysik. „Damals sah ich wohl, dass es dieser vermeintlichen Wissenschaft an einem sicheren Probierstein der Wahrheit und des Scheins fehle.“ — An Garve, 7. Aug. 1783: „Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, d. i. die Möglichkeit, gänzlich a priori Begriffe von Dingen überhaupt zu haben, wird man höchstnotwendig zu sein urteilen, weil ohne sie reine Erkenntnis a priori gar keine Sicherheit hat.“ Diese Deduktion allgemein fasslich darzustellen, offenbart die Schwierigkeit, „die grösste, die die Spekulation in diesem Felde nur immer antreffen kann. Aus anderen Quellen aber als die ich gezeigt habe“, ist sie nicht abzuleiten. „Es ist gar nicht Metaphysik, was ich in der Kritik bearbeite, sondern eine ganz neue, bisher unversuchte Wissenschaft, nämlich die Kritik einer a priori urteilenden Vernunft.“ Diese Wissenschaft will „aus dem blossen Begriffe eines Erkenntnisvermögens (wenn er genau bestimmt ist) auch alle Gegenstände . . . a priori entwickeln.“ Die Logik würde ihr am ähnlichsten sein, steht aber unter ihr, weil sie zwar „auf jeden Gebrauch des Verstandes überhaupt“ geht, aber nicht angeben kann, „auf welche Objekte und wie weit das Verstandeserkenntnis gehen werde“. „Ich getraue mir es zu, förmlich zu beweisen, dass kein einziger metaphysischer Satz aus dem Ganzen gerissen könne dargetan werden, sondern immer nur aus dem Verhältnisse, das er zu den Quellen aller unserer reinen Vernunfterkenntnis überhaupt hat, mithin aus dem Begriffe des möglichen Ganzen solcher Erkenntnisse müsse abgeleitet werden.“ — An Mendelssohn, 16. Aug. 1783: Zu untersuchen: 1. die Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile sowie die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori und deren Deduktion; 2. „ob es wahr sei, dass wir a priori über nichts als über die formale Bedingung einer möglichen Erfahrung überhaupt synthetisch urteilen können.“ — An Schütz, Ende Nov. 1785. (I, S. 405): „Denn da der Verf. (Mendelssohn) in der Darstellung der subjektiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft endlich dahin gelangt, dass nichts denkbar sei, ohne sofern es von irgend einem Wesen wirklich gedacht wird, und überhaupt ohne Begriff kein Gegenstand wirklich vorhanden sei und daraus folgert, dass ein unendlicher und zugleich tätiger Verstand wirklich sein müsse . . ., so gibt diese Verfolgung der Kette unserer Begriffe Veranlassung zur vollständigen Kritik unseres reinen Vernunftvermögens und zur Unterscheidung der bloss subjektiven Bedingungen ihres Gebrauchs von denen, dadurch etwas vom Objekte Gültiges angezeigt wird.“ — Von Erhardt, 12. Mai 1786: Die Postulate in den notwendigen Bedingungen unseres Denkens. Der Erweis für die objektive Gültigkeit. Die Brücke vom Gedenkbaren zum Objektivgültigen. — An Herz, 26. Mai 1789: „Dagegen ich den Begriff von einem Objekte überhaupt (der im klarsten Bewusstsein unserer Anschauung gar nicht angetroffen wird) dem Verstande als einem besonderen Vermögen zuschreibe, nämlich die synthetische Einheit der Apperzeption, durch welche allein das Mannigfaltige der Anschauung (deren jedes ich mir besonders immerhin bewusst sein mag) in ein vereinigtes Bewusstsein, zur Vorstellung eines Objekts überhaupt (dessen Begriff durch jenes Mannigfaltige nun bestimmt wird) zu bringen.“ — Von Reinhold, 14. Juni 1789: Die Resul-

tate der K. d. r. V. finden in jener auf das blosse Bewusstsein gebauten Theorie ihre Bestätigung. — An Kosmann, Sept. 1789. — Von Jacobi, 16. Nov. 1789. — Von Kiesewetter, 15. Dez. 1789. — Von Jakob, 4. Mai 1790. — Von Maimon, 15. Mai 1790: „Auch scheinet die Natur der objektiven Wahrheit, die alle Menschen voraussetzen, die Idee einer Weltseele notwendig zu erfordern; woraus sich die Identität der Formen des Denkens bei allen denkenden Subjekten und die Übereinstimmung in den dieser Form gemäss gedachten Objekten erklären lässt.“ — Dieser Satz ist interessant als eine der ersten Spuren auf dem Irrwege, die transscendentale Apperception (das „Bewusstsein überhaupt“) zu einem Wesen zu machen.

An Rehberg, vor dem 25. Sept. 1790: „Diese Einsicht der notwendigen Verknüpfung des inneren Sinnes mit dem äusseren selbst in der Zeitbestimmung unseres Daseins scheint mir zum Beweise der objektiven Realität der Vorstellungen äusserer Dinge (wider den psychol. Idealism.) Handreichung zu tun, die ich aber jetzt nicht weiter verfolgen kann.“ — Von Maimon, 20. Sept. 1791: Reinholds allgemeingültiges Prinzip, der Satz des Bewusstseins, sei nicht zuzugeben. „Die bestimmte Synthesis, worauf die Vorstellung bezogen wird, ist das vorgestellte Objekt; eine jede unbestimmte Synthesis, worauf die Vorstellung bezogen werden kann, ist der Begriff eines Objekts überhaupt.“ — Von Kosmann, 21. Okt. 1791. — Von Beck, 11. Nov. 1791. — An Beck, 20. Jan. 1792: Der Inbegriff muss „gemacht werden, und zwar durch eine innere Handlung, die für ein gegebenes Mannigfaltige überhaupt gilt und a priori vor der Art, wie dieses gegeben wird, vorhergeht, d. i. er kann nur durch die synthetische Einheit des Bewusstseins desselben in einem Begriffe (vom Objekte überhaupt) gedacht werden und dieser Begriff . . . ist die Kategorie.“ — Von Beck, 31. Mai 1792: „Ich meine, dass man sich nicht fehlerhaft ausdrücke, wenn man sagt, die Vorstellungen im Begriff sind zur subjektiven Einheit, dagegen im Urteil zur objektiven Einheit des Bewusstseins verbunden. Aber ich gäbe viel darum, wenn ich tiefer in die Sache greifen könnte und eben diese Handlung der objektiven Beziehung zum Bewusstsein besser darstellen könnte.“ — An Beloselsky, 1792. — An Beck, 3. Juli 1792. — An Beck, 17. Okt. 1792: Dieser schon oben besonders zitierte Brief enthält den Terminus „Bewusstsein überhaupt“; die Stelle ist unten (S. 51) ausführlich wiedergegeben.

Von Beck, 10. Nov. 1792: „Urteilen ist, Vorstellungen zur objektiven Einheit des Bewusstseins bringen, wodurch die Handlung einer als notwendig vorgestellten Verknüpfung ausgedrückt wird.“ — Von Maimon, 30. Nov. 1792. — Von Beck, 17. Juni 1794. „Diese Erzeugung der synthetischen Einheit des Bewusstseins habe ich mich gewöhnt, die ursprüngliche Beilegung zu nennen.“ — An Beck, 1. Juli 1794. — Von Erhard, 15. Nov. 1795: Die Namen für das letzte Prinzip „können doch nicht mehr sein als Synonymen der Einheit der Apperzeption und des Bewusstseins der Autonomie.“ — Von Beck, 20. und 24. Juni 1797. — Von Tieftrunk, 20. Juni 1797. — An Tieftrunk, 12. Juli 1797: Beck möchte „seinen Standpunkt wieder zurecht stellen.“ — Von Weiss, 25. Juli 1797. — Von Möller,

2. Aug. 1797: Grade des Bewusstseins. — Von Tieftrunk, 5. Nov. 1797: „Die Funktion des Selbstbewusstseins unter dem Titel der Qualität besteht im Setzen“ u. s. w. — In diesem Briefe bedient sich Tieftrunk des Ausdrucks „Bewusstsein überhaupt“: „Das Denken (als transszendentale Funktion) ist die Handlung, gegebene Vorstellungen unter ein Bewusstsein überhaupt zu bringen.“ (Vgl. oben S. 45.) In der Beantwortung dieses Briefes gebraucht Kant den Terminus nicht, vgl. Kants Briefe an Tieftrunk v. 11. Dez. 1797 und 6. Febr. 1798. — 5. April 1798. —

An Garve, 21. Sept. 1798: Kant behauptet, von der Antinomie der reinen Vernunft ausgegangen[1]) zu sein, „diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte (Prol. III[1] 6. 98) und zur K. d. V. selbst hintrieb, um das Skandal[2]) des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben.“ — An Wilmans, 4. Mai 1799: „Die materielle Vielheit verstattet keine Einheit des Bewusstseins des Subjekts.“ — Von Mellin, 13. April 1800. — Von Kosegarten, 4. Juni 1789: „Das transscendentale Ich ist ein mir noch unergründeter Abgrund.“ —

Die Verwertung des Kantischen Nachlasses ist nur mit Einschränkung zulässig und hat sich der Exegese der Hauptwerke unterzuordnen. Einer testamentarischen Bestimmung Kants zufolge sollten alle seine literarischen Papiere („worunter ich auch die von mir häufig beschriebenen Handbücher meiner Vorlesungen verstehe, da sie niemand nützen können und wegen ihrer Unleserlichkeit nur missverstanden werden dürften“) insgesamt vernichtet werden. An Herz schreibt Kant am 7. April 1786: „Auch bitte gar sehr, meine Briefe, die niemals in der Meinung geschrieben worden, dass das Publikum sie lesen sollte, . . . gänzlich wegzulassen“, und am 26. Mai 1789: „Es versteht sich, wie ich denke, von selbst, dass der Brief dazu nicht geschrieben sei, um im Drucke zu erscheinen.“ Und doch ist der Nachlass in mancher Beziehung für das Verständnis der Lehre Kants bedeutsam. „Die Publikationen der ‚Losen Blätter‘, der ‚Reflexionen‘ und des ‚Opus posthumum‘ aus Kants Nachlass haben uns über die Arbeitsmethode Kants belehrt: wir finden überall einzelne kürzere oder längere Ausführungen, wobei Kant in immer neuen Ansätzen den spröden Gegenstand zu bewältigen sucht, und bei diesen neuen Ansätzen nimmt Kant auf seine eigenen früheren Darstellungen fast nie Rücksicht. Er setzt fast immer wieder neu ein, ohne jede Beziehung auf die schon vorliegenden älteren Aufzeichnungen. Dadurch erklären sich sowohl

---

[1]) Vgl. Brief Kants an Herz v. 11. Mai 1781.

[2]) In einer Fussnote der Vorrede zur 2. Aufl. der K. d. r. V. (Valentiner S. 42) ist die Hilflosigkeit dem materiellen, Cartesianischen (Prol. § 49), psychologischen Idealismus gegenüber ein solcher „Skandal“.

die immer neuen Behandlungen desselben Themas, als die auffallenden Abweichungen derselben voneinander.“ (Vaihinger, Die transsceudentale Deduktion der Kategorien, Halle 1902, S. 1 [S. 23 der Philos. Abhandl., Gedenkschr. für Rud. Haym]). Die schriftliche Hinterlassenschaft Kants mutet an wie ein fortwährendes Selbstgespräch, in welchem der Philosoph sich unermüdlich im Bereich der reinen Vernunft zur Klarheit durchzuringen sucht.

§ 8. Aufzählung und allgemeine Erläuterung derjenigen Stellen in Kants Schriften, an denen der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ vorkommt.

Die voraufgegangene Durchsicht der Werke und nachgelassenen Schriften Kants ergibt folgende Stellen, an denen der Terminus „Bewusstsein überhaupt“ sich findet:

1. Prolegomena, 1783, § 20, vergl. oben S. 17:

Das Urteilen, das bloss dem Verstande zukommt, „kann nun zwiefach sein: erstens, indem ich bloss die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewusstsein meines Zustandes, oder zweitens, da ich sie in einem Bewusstsein überhaupt verbinde. Das erstere Urteil ist bloss ein Wahrnehmungsurteil und hat sofern nur subjektive Gültigkeit, es ist bloss Verknüpfung der Wahrnehmungen in meinem Gemütszustande, ohne Beziehung auf den Gegenstand. Daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewusstsein vermittelst des Urteilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Urteils, um deren willen es allein objektiv gültig und Erfahrung sein kann“. —

2. a. a. O., Fortsetzung, vergl. oben S. 17:

„Es geht also noch ein ganz anderes Urteil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann. Die gegebene Anschauung muss unter einem Begriff subsumiert werden, der die Form des Urteilens überhaupt in Ansehung der Anschauung bestimmt, das empirische Bewusstsein der letzteren in einem Bewusstsein überhaupt verknüpft und dadurch den empirischen Urteilen Allgemeingültigkeit verschafft; dergleichen Begriff ist ein reiner Verstandesbegriff a priori, welcher nichts tut, als bloss einer Anschauung die Art überhaupt zu bestimmen, wie sie zu Urteilen dienen kann.“

3. a. a. O., § 22, vergl. oben S. 17:

Denken ist: Vorstellungen in einem Bewusstsein vereinigen. Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewusstsein ist das Urteil. Denken ist also Beziehung der Vorstellungen auf Urteile überhaupt. „Daher sind Urteile entweder bloss subjektiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewusstsein in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder sie sind objektiv, wenn sie in einem Bewusstsein überhaupt, d. i. darin notwendig vereinigt werden.“ —

Die Fussnote zu Prol. § 26 kommt aus den oben (S. 17) angegebenen Gründen nicht in Betracht, vergl. auch unten S. 67.

4. a. a. O., § 29, vergl. oben S. 18:

„Ich sehe also den Begriff der Ursache als einen zur blossen Form der Erfahrung notwendig gehörigen Begriff und dessen Möglichkeit als einer synthetischen Vereinigung der Wahrnehmungen in einem Bewusstsein überhaupt sehr wohl ein; die Möglichkeit eines Dinges überhaupt aber, als einer Ursache, sehe ich gar nicht ein, und zwar darum, weil der Begriff der Ursache ganz und gar keine den Dingen, sondern nur der Erfahrung anhängende Bedingung andeutet, nämlich dass diese nur eine objektiv gültige Erkenntnis von Erscheinungen und ihrer Zeitfolge sein könne, sofern die vorhergehende mit der nachfolgenden nach der Regel hypothetischer Urteile verbunden werden kann.“ —

5. Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., vom Jahre 1787, § 20, vgl. oben S. 23:

„Das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene gehört notwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption, weil durch diese die Einheit der Anschauung allein möglich ist, diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen ... unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird,[1]) ist die logische Funktion der Urteile. Also ist alles Mannigfaltige, sofern es in Einer (!)

[1]) Man kann hier zweifelhaft sein, ob das „überhaupt“ adverbial zu „gebracht wird“ zu ziehen ist, oder attributiv zu „Apperzeption“. Derselbe Zweifel könnte sich auch gleich nachher geltend machen im folgenden Satze, wo dieselbe Frage sich wiederholt, ob das „überhaupt“ adverbial zu „gebracht wird“ zu ziehen ist, oder attributiv zu „Bewusstsein“. Die erstere Auslegung könnte nahegelegt erscheinen beidemal durch den Umstand, dass es heisst, das Mannigfaltige müsse unter eine „Apperzeption“, zu

empirischen Anschauung gegeben ist, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen bestimmt, durch die es nämlich zu einem Bewusstsein überhaupt gebracht wird. Nun sind aber die Kategorien nichts anderes als eben diese Funktionen zu urteilen, sofern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist (§ 14).[1]) Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung notwendig unter Kategorien." —

6. Kritik der Urteilskraft 1790 (3. Orig.-Aufl. v. 1799, S. 481, v. Kirchmann-Vorländer II² S. 377), vergl. oben S. 31:

„Denn ich weiss, dass Anschauungen den Sinnen des Menschen gegeben und durch den Verstand unter einen Begriff und hiermit unter eine Regel gebracht werden; dass dieser Begriff nur das gemeinsame Merkmal (mit Weglassung des Besonderen) enthalte und also diskursiv sei; dass die Regeln, um gegebene Vorstellungen unter ein Bewusstsein überhaupt zu bringen, von ihm noch vor jenen Anschauungen gegeben werden u. s. w.; ich lege also diese Eigenschaft dem Menschen bei als eine solche, wodurch ich ihn erkenne . . . Die Kategorien können gar keine Bedeutung haben, wenn sie nicht auf Gegenstände möglicher Erfahrung angewandt werden." —

7. Brief Kants an Beck, 17. Oktober 1792, vergl. oben S. 45:

„Meinem Urteile nach kommt alles darauf an, dass, da im empirischen Begriffe des Zusammengesetzten die Zusammensetzung nicht vermittelst der blossen Anschauung und deren Apprehension, sondern nur durch die selbsttätige Verbindung des Mannigfaltigen in der Anschauung gegeben[en] und zwar in ein Bewusstsein überhaupt (das nicht wiederum empirisch ist) vorgestellt werden kann, diese Verbindung und die Funktion derselben unter Regeln a priori im Gemüte stehen müssen, welche das reine

einem „Bewusstsein" gebracht werden: man könnte sagen, dass bei dieser Betonung das „überhaupt" lieber adverbial als attributiv gefasst werden sollte. Indessen ist einmal letztere Fassung durch die angegebene Betonung nicht ausgeschlossen, und sodann findet sich jene Betonung bei Kant selbst nicht durch Sperrdruck angedeutet. Entscheidend dürfte doch die Analogie mit den Prolegomena sein, welche zwischen der 1. und 2. Auflage liegen. (Vgl. auch unten S 55 u. 56.)

[1]) Im Original steht § 13, weil versehentlich der „Übergang zur transscendentalen Deduktion der Kategorien" nicht mit § 14 überschrieben worden ist. Vaihinger korrigiert in seinen mehrfach zitierten „Siebzig textkritischen Randglossen" (Nr. 29) § 10.

Denken eines Objekts überhaupt (den reinen Verstandesbegriff) ausmachen, unter welchem die Apprehension des Mannigfaltigen stehen muss, sofern es eine Anschauung ausmacht, und auch die Bedingung aller möglichen Erfahrungserkenntnis vom Zusammengesetzten (oder zu ihm Gehörigen) ausmacht (d. i. darin eine Synthesis ist), die durch jene Grundsätze ausgesagt wird. Nach dem gemeinen Begriffe kommt die Vorstellung des Zusammengesetzten als solchen mit unter den Vorstellungen des Mannigfaltigen, welches apprehendiert wird, als gegeben vor, und sie gehört sonach nicht, wie es doch sein muss, gänzlich zur Spontaneität u. s. w.“ —

8. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie, herausgeg. von B. Erdmann, II. Bd., Berlin 1885. Nr. 324. Vgl. oben S. 42.

„Die Form des inneren Sinnes ist die Zeit, die Form der Apperzeption ist die formale Einheit im Bewusstsein überhaupt, die logisch ist.“ —

9. a. a. O. Nr. 973. Vgl. oben S. 42.

„Das Mannigfaltige, sofern es als notwendig zu einem Bewusstsein (oder auch zur Einheit des Bewusstseins überhaupt) gehörig vorgestellt wird, wird durch den Begriff von einem Objekt gedacht: das Objekt ist immer ein Etwas überhaupt. Die Bestimmung desselben beruht bloss auf der Einheit des Mannigfaltigen seiner Anschauung, und zwar der allgemeingiltigen Einheit des Bewusstseins desselben.“ —

Die Interpretation der aufgezählten Stellen muss dem Abschn. B unserer Abhandlung, der Darlegung der Lehre Kants vom „Bewusstsein überhaupt“, vorbehalten bleiben. Wohl aber gibt die Aneinanderreihung der neun Zitate unmittelbar Veranlassung zu einer vorläufigen Feststellung des Sinnes, den Kant mit jenem Terminus verbunden hat. Demgemäss lässt sich der Ausdruck auf verschiedene Weise nach seinen Prädikaten umschreiben:

Das „Bewusstsein überhaupt“ ist:

1. die Vorstellung der unbedingten Bedingung aller Einheit;
2. die ideale Verbindungsstelle[1]) urteilsmässig verglichener, subjektivgiltiger Wahrnehmungen (Empfindungen in Be-

---

[1]) Natürlich in metaphorischem Sinne; das Bewusstsein ist kein Ort. Alle Umschreibungen des Bewusstseins sind Metaphern, auch das mathematische oder mechanische Bild von der „Funktion“.

gleitung des konkreten „ich denke sie“) mit dem abstrakten „ich denke“ zum objektivgiltigen „ich erkenne“, d. i.

3. die Quelle allgemeingiltiger, notwendiger Erfahrung durch Beziehung der Wahrnehmungen auf einen Gegenstand;
4. das Ziel der Beziehung des zeitlichen „ich denke“ (sc. diesen in der Zeitlinie bestimmten besonderen Vorstellungsmoment) auf die logische Einheit des zeitlosen „ich denke überhaupt“, welche der Zeitfolge eine Regel vorschreibt;
5. nach seiner allgemeingiltigen Einheit das Korrelat des Begriffes von einem Objekte, d. h. von einem Etwas überhaupt;
6. der Herd der das reine Denken eines Objekts überhaupt (den reinen Verstandesbegriff) ausmachenden Regeln a priori für die Funktion selbsttätiger Zusammensetzung.

Diese eben entwickelten Einzelprädikate des „Bewusstseins überhaupt“ liegen alle auch in den zur Erläuterung hierher zu ziehenden Parallelausdrücken Kants, welche sich in dessen „Reflexionen zur kritischen Philosophie“ finden und die oben S. 42 angeführt worden sind: „allgemeines, allgemeingiltiges Bewusstsein“; Kant selbst fügt daselbst die wesentliche Erläuterung zu: „die Allgemeinheit des Bewusstseins ist eigentlich objektiv“. Es ist gut, dass uns diese Stellen in den „Reflexionen“, in denen ja der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ selbst auch zweimal vorkommt, noch erhalten geblieben sind: sie enthalten eine, wenn auch kurze, so doch klare authentische Interpretation des „Bewusstseins überhaupt“ durch Kant selbst.

§ 9. Die Bedeutung der Verallgemeinerungspartikel „überhaupt“ in Kants Philosophie.

In dem Terminus „Bewusstsein überhaupt“ wie in seinen Korrelaten „Objekt überhaupt“, „Etwas überhaupt“ („Gegenstand überhaupt“, „Natur überhaupt“, Erfahrung überhaupt“) und in vielen verwandten Ausdrücken („Denken überhaupt“, „Erkenntnis überhaupt“, „Vernunft überhaupt“ u. a.) verdient die Partikel „überhaupt“ zum Schlusse unserer Sichtung des Materials eine besondere Betrachtung. Der häufige Gebrauch des Wörtchens „überhaupt“ ist auffallend, kann aber nicht wunder nehmen, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Kant die längste Zeit seines fruchtbaren Denkerlebens der kritischen Erforschung der reinen

Vernunft gewidmet hat, d. i. nach seiner eigenen Erklärung[1]) der „Kritik des Vernunftvermögens überhaupt“, für deren „diskursive, logische Deutlichkeit durch Begriffe“[2]) er „hinreichend gesorgt“ zu haben behauptet. Das Begriffliche kommt aber eben in der Verallgemeinerungspartikel „überhaupt“ zum Ausdruck; sie ist das natürliche Kennzeichen jener in allgemeinen Begriffen sich bewegenden Philosophie, die doch trotz allem Protest gegen den früheren Rationalismus immerhin noch in der Logik und Mathematik ihr Vorbild sah.

Der Ausdruck „überhaupt“ ist in der deutschen Sprache älter als der Ausdruck „Bewusstsein“. Er ist in der deutschen Literatur zuerst im Jahre 1691 nachzuweisen[3]) und soll aus der Sprache der Herdenbesitzer, die ihre Tiere nach Häuptern („über Haupt“) zählten, hergenommen sein;[4]) nach einer anderen Erklärung soll es ein seiner eigentlichen Bedeutung entkleideter Fechterausdruck sein („über houbet houwen“, d. h. zu hoch in die Luft den Streich führen).[5]) Wie eine scharfe Klinge wird stellenweise auch in der Sprache Kants das „überhaupt“ gehandhabt,[6]) wobei nicht selten auch pleonastische Lufthiebe ausgeführt werden.[7]) Das Wörtchen „überhaupt“ verdrängte das ältere „überall“, welches auf die Bezeichnung eines örtlichen Verhältnisses beschränkt wurde, sich aber auch bei Kant noch vereinzelt in der ursprünglichen Bedeutung findet, z. B. Prolegomena § 4: „Ist überall Metaphysik möglich?“[8])

In den 17 Schriften Kants bis zum Jahre 1763, in denen der Ausdruck „Bewusstsein“ nur einmal vorkommt (vergl. oben S. 7), findet sich das Wort „überhaupt“ an 39 Stellen, darunter bezeichnenderweise 9 mal in Überschriften. (1747, Gedanken von

---

[1]) Vorrede zur 1. Aufl. der Kr. d. r. V. I. S. 15.

[2]) a. a. O., S. 19, „Begriffe“ ist im Original fettgedruckt.

[3]) F. L. K. Weigand, Deutsches Wörterbuch, Giessen 1876 bei J. Ricker, „überhaupt“ zuerst 1691 bei Stieler, Sp. 938 und 112.

[4]) Moritz Heyne, Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1890.

[5]) Bei Weigand a. a. O.

[6]) Man vergl. den Hinweis auf das Begriffliche des „überhaupt“, das Kants Gegner zuweilen übersahen, z. B. Eberhard (Bd. V. Abt. 4, S. 12: „Dinge überhaupt“, „Denken überhaupt“).

[7]) Das Pleonastische besteht besonders in der Verbindung des „überhaupt“ mit dem Adjektivum „alles“.

[8]) d. h.: Ist Metaphysik möglich nach allem, was dabei in Betracht zu ziehen ist? Vergl. Schulz’ Bemerkung in seiner Ausgabe der Prol. bei Reclam S. 180, 181. Vergl. auch Vaihingers Kommentar zu Kants Kr. d. r. V. I, 1881, S. 379—381.

der wahren Schätzung u. s. w.: Titel, Überschriften [6 mal], VII[2] S. 11. 13. 17. 18. 20. 29. 39. 45. 59. 65. 196. — 1754, Ob die Erde veralte, VII[2] S. 241, 250. — 1755, Allg. Naturgesch. und Theor. d. Himmels, VII[1] S. 46. 56. 57. 73. 116. 126. — 1755, Nova dilucidatio, V[3] S. 7. 16. 18. — 1756, Gesch. u. Naturbeschr. d. Erdbebens, VII[2] S. 352. — 1758, Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, VII[2] S. 427. — 1762, Falsche Spitzfindigkeit u. s. w., V[1] S. 13. 15.)

Das „überhaupt“ ist in der Gedankenverbindung auf mannigfache Weise wirksam. Seine Grundbedeutung liegt in der summarischen Zusammenfassung. Es kann aber geschehen, dass nicht genau ersichtlich ist, *was* von dem in Rede Stehenden seinem Umfange oder Inhalte nach als Ganzes zusammengefasst werden soll. Man ist sich zuweilen nicht klar darüber, ob das „überhaupt“ von den Dingen, Eigenschaften und Tätigkeiten *selbst* gilt (zu übersetzen durch „alle“, „irgend welches Beliebige“), oder von deren *Beziehungen* auf die Zeit („immer“), zum Raume („allerorten“), zu den Menschen („für jedermann“), sowie von der Art und Weise in den verschiedenen Fällen ihrer Anwendung („in jeder Hinsicht“, „ohne Einschränkung“, „ohne Unterschied“, „bedingungslos“).[1] — Die nächstliegende Verrichtung des „überhaupt“ ist, eine Gruppe von Bestimmungen des Seins oder Werdens in der Weise als Gesamtheit zu nehmen, dass damit zugleich die Ausnahmelosigkeit hinsichtlich des Einzelnen und Besonderen ausgedrückt wird. In diesem Sinne ist „überhaupt“ eine Steigerung des Allgemeinen, das sich im weniger strengen Gebrauch mit der Mehrzahl von Fällen als Vertretern des Ganzen begnügt.[2])

Das ursprünglich zum Verbum gehörige Umstandswort „überhaupt“ hat — wahrscheinlich auf dem Wege über die elliptische Satzform der Überschrift — allmählich die Fähigkeit angenommen, auch attributiv in Gemeinschaft mit einem Substantivum verwendet zu werden. Da aber Substantive im Genitiv oder mit einer Präposition selber wieder zu Attributen werden können, so kann es unter Umständen in einem Satze zweifelhaft bleiben, ob das „überhaupt“ als Adverb dem verbalen Prädikat zuzuordnen ist, ob es

---

[1]) Vergl. das Hamletwort „nehmt alles nur in allem“, sowie die Wendung „in Bausch und Bogen“.

[2]) Den strengen Sinn des Wortes „Allgemeinheit“, „wie die Mathematiker das Wort nehmen, nämlich hinreichend für alle Fälle“, nimmt Kant, Prol. S. 54 (Schulz-Reclam), in Anspruch.

als Attribut zu einem substantivischen grammatischen Subjekt und Objekt gehört, oder ob es einem substantivischen Attribut des Subjekts oder Objekts beigefügt ist. Die Unsicherheit der Beziehung des „überhaupt“ wird endlich noch dadurch vermehrt, dass das Wort als beliebtes pleonastisches Füllwort in bloss verstärkendem Sinne (= „ganz und gar“) nicht selten in Anspruch genommen wird, um der Erörterung den Schein einer inneren Geschlossenheit zu verleihen, die überzeugen will, indem sie überredet.

Bei Kant findet sich das „überhaupt“ in allen diesen Distinktionen. Manchmal wird die verallgemeinernde Funktion des „überhaupt“ durch ein Adjektivum abgeschwächt und auf ein engeres Gebiet beschränkt. In einigen Fällen erläutert Kant den Sinn des „überhaupt“ durch einen Zusatz in Parenthese. — Von einer wörtlichen Wiedergabe der Belege muss mit Rücksicht auf den Umfang, den sie einnehmen würden, abgesehen werden. Das Verzeichnis der Stellen aber möge hier seinen Platz finden.[1])

a) I. Der adverbiale Gebrauch von „überhaupt“.

1: 11, 13, 29, 47; **3**: 241, 250; **4**: 56, 57; **6**: 16, 18; **17**: 280; **18**: 23, 28, 29, 39, 43, 46, 51, 54; **19**: 27, 29, 64, 68, 80, 86, 121, 122; **22**: 10, 15, 28, 32, 41, 43, 48, 56, 59; **23**: 67, 69, 83, 87; **25**: 58, 93, 105, 113; **27**: 139, 140, 157, 158, 159, 160, 167; **29**: 99, 103; **31**: 45, 58, 67, 68 (grammatisch bezieht sich das überhaupt auf „beschäftigt“, inhaltlich aber gehört es zu „Erkenntnisart“, nicht zu „Gegenständen“), 71, 85, 97, 98, 103, 108, 146, 155, 167, 170, 174 (im Original ist das erste, durch eine Korrektur von Vaihinger das zweite „überhaupt“ gesperrt gedruckt), 182, 184, 198, 220, 239, 253, 262, 265, 277, 319, 353, 357, 359, 364, 369, 376, 400, 404, 461, 471, 484, 487, 507, 531, 577, 580, 604, 619, 624, 654, 696, 726 („und überhaupt unserm Bewusstsein“), 729, 734, 764, 766; **32**: 2, 50, 51, 53, 73, 79, 85, 86, 108, 111; **34**: 16; **36**: 33, 34; **39**: 99, 103; **40**: 10, 16, 31, 35, 44, 47, 48, 52, 57; **41**: 67; **43**: 126; **44**: 191, 254, 266; **46**: 156; **47**: 194; **48**: 41, 50, 59, 66 (hier heisst es: „und überhaupt in Ansehung der Gegenstände,

---

[1]) Des bequemeren Zitierens halber versehe ich die im chronologischen Verzeichnis der v. Kirchmannschen Ausgabe Bd. VIII, S. 548—553 aufgezählten 73 Schriften Kants der Reihe nach mit Nummern und führe sie mit Fettdruck unter diesen an. Die hinter dem Kolon stehende Zahl gibt die Seite der jeweilig genannten Schrift an.

die uns irgend gegeben worden“, auf der folgenden Seite: „in Ansehung der Gegenstände überhaupt“; trotz der verschiedenen Stellung hat das „überhaupt“ in beiden Fällen die gleiche logische Verallgemeinerungsfunktion), 74 („überhaupt“ gesperrt), 117, 133, 136, 139, 158, 164, 182; **49**: 28, 59, 95, 123, 128, 135, 142, 149, 154, 159 („in der Natur ‚überhaupt vermissen‘“, nicht: ‚Natur überhaupt‘!), 188, 192, 219, 237, 238, 242, 269, 279, 299, 306, 327, 334, 363, 374; **50**: 11, 20, 22, 30, 36, 52, 76, 140, 144; **53**: 4, 21, 27, 50, 53, 57, 72, 74 („überhaupt“ Sperrdruck), 79, 80, 86, 95, 96, 97, 112, 147, 154, 161, 166, 207, 213 („den der Menschheit überhaupt vorgeschriebenen Gesetzen“, nicht: ‚Menschheit überhaupt‘!) 220, 234; **54**: 98, 105, 109; **56**: 161 (nicht: ‚Menschen überhaupt‘, sondern ‚erwarten überhaupt‘), 166; **57**: 146, 158, 161, 163; **58**: 185, 197; **60**: 19; **61**: 27; **63**: 19, 25, 31, 32, 77, 79, 81, 120, 124, 128, 144, 153, 167, 193, 194, 199; **64**: 231, 262, 272, 278, 281, 283, 302 (nicht: ‚Gesetz überhaupt‘, sondern: ‚überhaupt in der Vernunft liege‘), 304, 307, 309 (nicht: ‚Welt überhaupt‘, sondern: ‚überhaupt besser stehen‘) 311 (nicht: ‚Menschen überhaupt‘, sondern ‚überhaupt zu ziehen‘), 315, 320, 342, 345; **65**: 210 (Sperrdruck), 214; **67**: 34 (nicht: ‚Religion überhaupt‘!), 35, 46, 61, 89, 94, 137, 141, 152; **68**: 20, 22, 26, 39, 62, 119, 157, 162, 186, 194, 213, 244; **69**: 207; **70**: 28, 30, 37, 41, 45, 49, 59, 72, 88, 156; **72**: 242, 243, 247, 253, 259; **73**: 108, 116, 120, 138, 140, 149, 159, 164, 170, 171; Fragm. aus dem Nachl. 312.

II. Der Gebrauch des „überhaupt“ als Attribut 1. oder 2. Grades.

1: 17, 18, 20, 65; **4**: 116; **16**: 15; **19**: 36, 71, 94; **23**: 76; **26**: 125; **29**: 87; **30**: 115, 117; **31**: 51, 138, 149, 152, 163, 240, 249, 295, 314, 351, 491, 553, 596, 762, 763; **32**: 13, 57; **39**: 87; **44**: 191, 217; **49**: 314, 334; **53**: 42, 83; **54**: 101; **63**: 13, 41, 45, 49, 121; **64**: 233, 313; **67**: 45.

III. Die grammatische Zugehörigkeit des „überhaupt“ ist zweifelhaft.

4: 73, 126; **13**: 427; **16**: 13; **18**: 54; **19**: 33, 51, 100; **22**: 8; **23**: 90; **27**: 166; **31**: 76, 86, 87, 95, 125, 163, 184, 186, 210, 270, 364, 487, 608, 762, 763; **32**: 29; **49**: 183, 258; **64**: 266; **67**: 74, 84; **68**: 83, 253.

IV. Pleonastischer Gebrauch des „überhaupt“.[1-4])

1: 45, 196; **6**: 7; **8**: 352; **21**: 69; **24**: 103; **27**: 142, 145; **31**; 66, 89, 97, 104, 209, 270, 320, 322, 370, 715, 730; **32**: 45; **40**: 56; **44**: 278; **48**: 1. (Dieser erste Satz der Vorrede wirft Licht auf die Zugehörigkeit des „überhaupt“ in der Überschrift des I. Cap. des 2. Buches: „Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt“. Da hier nicht vereinigt worden sein kann, was dort als Gegensatz auftrat, so muss sich das „überhaupt“ auf „Dialektik“ beziehen oder elliptisch zu einem zu ergänzenden „wird hier gehandelt“, hinzuzufügen sein, wie sehr häufig in Überschriften bei Kant), 128, 158; **68**: 244.

V. Erläuterung des „überhaupt“ durch Kant selbst mittels parenthetischer Beifügung, Sperrdruck u. dgl.

31: 163 („Anschauung überhaupt, unbestimmt, ob sie die unsrige oder irgend eine andere, doch sinnliche sei“), 177 („als Bestimmung [Sperrdruck] der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt“ [Sperrdruck]; der Sperrdruck legt die Zusammengehörigkeit von Bestimmung und überhaupt nahe [vergl. Prol. § 20, der Verstandesbegriff bestimmt die Form des Urteilens überhaupt]), 250 („Erfahrung überhaupt“ = Form derselben), 272 (in Kants Handexemplar steht statt „Dinge überhaupt und an sich selbst“: „Gegenstände, die uns in keiner Anschauung gegeben werden, mithin nicht sinnliche Gegenstände“), 277 („auf Dinge überhaupt = ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen“, in Kants Handexemplar ist „synthetisch“ zu „Dingen überhaupt“ und der Zusatz: „wenn sie Elemente verschaffen sollen“ am Schluss des Satzes hinzugefügt worden), 279 (Einheit des Denkens eines „Mannigfaltigen überhaupt“ ist in Kants Handexemplar geändert in „Mannigfaltigen einer möglichen Anschauung“), 281 („noch überhaupt [nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes] wissen können“), 202 („das transscendentale Objekt [den Begriff von Etwas überhaupt]), 283 („überhaupt“ im Gegensatz zu „für uns“), 304 („Gegenstand überhaupt“ = „im transscendentalen Verstande“), 295 (Materie = Bestimmbares über-

[1]) alles überhaupt.
[2]) jedes überhaupt.
[3]) schlechthin überhaupt.
[4]) an sich überhaupt.

haupt, Form = dessen Bestimmung), 319, 333 (Gattung = Vorstellung überhaupt), 335, 358 (das Denken auf ein Objekt überhaupt = wie es in der Anschauung gegeben werden mag, und das Denken, wie es in der Beziehung aufs Selbstbewusstsein besteht), 366, 395, 412 (Wesen überhaupt [sofern sie bloss als Gegenstände des Verstandes erwogen werden]), 525 (das zu Grunde gelegte wirkliche Dasein = Erfahrung überhaupt), 540, 573, 603 („zu dem Schema eines Triangels überhaupt, mithin zu seinem Begriffe gehört"), 608 (Grösse einer Anschauung überhaupt [Zahl]), 710 (da jene Synthesis der Apprehension den transscendentalen Grund der Möglichkeit aller Erkenntnisse überhaupt [nicht bloss der empirischen, sondern auch der reinen a priori] ausmacht), 734 (Ich ein Etwas überhaupt = transscendentales Subjekt), 747 (Anwendung auf einen Gegenstand überhaupt, ohne diesen zu bestimmen), 752 (Denken überhaupt [vor aller Erfahrung]); **32**: 58, 74 („die Gesetzmässigkeit in Verknüpfung der Erscheinungen, d. i. die Natur überhaupt"), 81, 89; **40**: 7 (Logik = Regeln des Denkens überhaupt [Sperrdruck], Transscendentalphilosophie = Regeln des reinen [Sperrdruck] Denkens), 28; **43**: 126 („sich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin bloss mathematisch [Sperrdruck] orientieren", „überhaupt" bezieht sich also nicht auf Raum, sondern auf orientieren, abgesehen davon, dass ein „gegebener Raum überhaupt" eine contradictio in adjecto wäre); **44**: 171 („reine Philosophie der Natur überhaupt, d.i. diejenige [sc. Philosophie], die nur das, was den Begriff einer Natur im allgemeinen ausmacht, untersucht), 178 (Begriff einer Materie überhaupt, mithin, was a priori von ihr gedacht, in der math. Konstruktion dargestellt oder in der Erfahrung als bestimmter Gegenstand derselben gegeben werden mag); **47**: 198 (überhaupt, wenn auch nicht für uns); **48**: 49 (Vollständigkeit eines Dinges als Dinges überhaupt ist metaphysische Vollkommenheit), 65 (Objekte überhaupt [sinnliche oder nicht sinnliche]), 79, 170; **49**: 7, 20, 29, 30, 106, 148, 164, 185, 351; **50**: 12; **53**: 19, 33 (Gattungsbegriff [Mensch überhaupt]), 66, 80, 148; **54**: 118; **63**: 21, 23, 24, 126, 151 (Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee [Sperrdruck]); **64**: 219, 279, 313, 328 („ein Menschenfreund überhaupt [Sperrdruck] = d. i. ein Freund der ganzen Gattung"; hier bezieht sich das überhaupt also sogar auf das Bestimmungswort!); **67**: 54; **70**: 96, 125; **73**: 146 (Dingheit überhaupt = realitas).

VI. Einschränkung des „überhaupt“ durch ein adjektivisches Attribut.

4: 46; Fragm. aus d. Nachl. 307; **24**: 103; **25**: 74; **31**: 95, 109, 163, 172, 179, 200, 249, 213 (empirisches Bewusstsein überhaupt), 217, 230, 258, 259, 272, 518, 528 (empir. Bew. überh.), 569, 715; **40**: 7; **43**: 123; **49**: 12, 17, 149, 261; **50**: 67; **55**: 458; **64**: 255.

b) Das „überhaupt“ kommt in allen diesen Bedeutungen vielfach in Verbindung mit den Ausdrücken: Form, a priori, Begriff, Möglichkeit (möglich), Idee vor, z. B.:

18: 25; **19**: 32, 34, 118; **23**: 70; **25**: 74; **26**: 125; **27**: 133, 134; **31**: 32, 44, 56, 57, 80, 82, 89, 90, 110, 148, 161, 178, 185, 186, 196, 250, 251, 253, 254, 255, 272, 274, 275, 278, 279, 282, 283, 299, 300, 305, 306, 307, 312, 319, 323, 335, 343, 349, 352, 353, 354, 362, 364, 368, 373, 374, 379, 380, 395, 399, 409, 412, 413, 443, 493, 501, 503, 518, 532, 543, 568, 578, 601, 603, 614, 634, 649, 654, 707, 710, 713, 714, 716, 719, 725, 734 (nach Erdmann [Ausgabe der Kr. d. r. V.] soll sich das „überhaupt“ auf das vorhergehende Wort „Gegenstände“ beziehen), 749, 766; **32**: 31, 49, 55, 62, 63, 66, 67, 74, 75, 89; **40**: 18, 20, 36, 44, 50, 71, 72, 84; **44**: 171, 173, 177, 178, 223, 232, 240, 276, 278, 285; **48**: 36, 39, 84, 85, 144, 154, 174, 175; **49**: 2, 6, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 31, 70, 145, 148, 151, 208, 247, 279, 295, 324, 364, 375; **50**: 36, 44, 71, 72, 76; **53**: 1, 33, 68, 179, 180; **54**: 116; **57**: 146, 152, 153, 158, 162, 165, 172; **58**: 190; **63**: 17, 25, 49, 58, 70, 144, 145, 151, 152, 153, 154; **64**: 217, 300; **67**: 38, 56, 76; **68**: 25, 97, 199, 213, 216, 253; **70**: 12, 14, 15, 16, 23, 72, 98, 102, 104, 125, 151, 152; **73**: 100, 111, 112, 115, 128, 147, 164, 166.

c) Besonders häufig macht sich das „überhaupt“ bei Kant in derjenigen Art der attributiven Verwendung geltend, die durch das Stereotypische der Verbindung mit demselben Substantivum auffällt und dadurch einen terminologischen Charakter annimmt, der zuweilen auch durch Sperrdruck unverkennbar hervorgehoben wird, manchmal aber zweifelhaft ist. Aus dem folgenden Verzeichnis ist ersichtlich, in welcher Fülle dem Leser der Werke Kants derartige zusammengehörige Ausdrücke begegnen.[1])

[1]) Die wiederholte Angabe einer und derselben Seite bedeutet, dass der Ausdruck dort mehrmals vorkommt. Eingeklammerte Zahlen bezeichnen Stellen, an denen die Beziehung des „überhaupt“ unsicher ist.

Die Zusammenstellung „Bewusstsein überhaupt" kommt verhältnismässig selten vor. Bei der überaus häufigen Heranziehung des Ausdrucks „Bewusstsein" und der sichtlichen Vorliebe Kants für Verknüpfungen fast aller philosophischen Termini mit dem Wörtchen „überhaupt" muss die spärliche Ausbeute der philologisch-statistischen Nachforschung nach dem Auftreten des Ausdrucks „Bewusstsein überhaupt" um so mehr befremden, als das „Bewusstsein überhaupt" bei Kant in engster Beziehung zur Lösung des transscendentalen Erfahrungsproblems steht. Aber nicht nur die Schüchternheit, mit der sich ein der Sache nach so ausserordentlich wichtiger Begriff hervorwagt, muss überraschen, sondern auch die Tatsache, dass Kant den Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" unbedenklich in ganz anderem Sinne sowohl zur Bezeichnung des gesamten Bewusstseinsinhaltes eines Individuums benutzt (z. B.: Prol. § 26 Fussnote), als auch in der einschränkenden Wendung „empirisches Bewusstsein überhaupt" gebraucht (z. B.: K. d. r. V., 1. u. 2. Aufl., I. S. 213), während doch das „Bewusstsein überhaupt" ausdrücklich gerade nicht empirisch sein soll (Prol. § 20). — Indes darf die Feststellung dieser beachtenswerten Tatsache — ein Ergebnis untergeordneter Wortforschung[1]) — keineswegs zu einem Vorurteil verführen. Wohl aber ist sie geeignet, eine Interpretation, die das „Bewusstsein überhaupt" als

[1]) Wenn Kant auch den Philologen einen „Pedanten" nennt, so ist es doch durchaus im Sinne Kants, philologische Untersuchungen zur Förderung der Lösung philosophischer Probleme anzustellen. In den „Losen Blättern" (II. S. 78 und 79) sagt Kant in einer Anmerkung zum „Recht": Das Wort sagt soviel als Gerade, welches dem Krummen oder dem Schiefen entgegengesetzt ist." — Auch das Wörtchen „überhaupt" hat Kant selbst zum Gegenstande einer Reflexion gemacht. Das geht hervor aus Nr. 598 der „Reflex. z. krit. Philos." II., wo es heisst: „Das Wort: ‚lediglich', ‚bloss', ‚allein', ‚nur', ‚ganz'; die Wörter: ‚überhaupt', ‚schlechthin', ‚schlechterdings'. Jenes sind Wörter nicht der Schranken, sondern des Aktus der Einschränkung. Die Wörter: ‚an', ‚durch', ‚zu' sind die Funktionen der Kategorien." Der Herausgeber der Reflexionen verweist im Anschluss an diese Aufzeichnung auf die transszendentale Grammatik in der Metaphysik, Logik, Kritik und dem Übergang. — Dass Kant die Verwendung des „überhaupt" wohl überlegte, geht aus der Fussnote Nr. 1 auf Seite 150 der „Reflexionen", II., hervor.

substanzielles Wesen auffasst, von vornherein als zweifelhaft erscheinen zu lassen.

Die Betrachtung der Partikel „überhaupt“ in den Werken Kants führt also zu folgendem Ergebnis: Der Philosoph verwendet das Wörtchen in doppelter Bedeutung,

1. als numerisches (zusammenzählendes) „überhaupt“ in summarischer Zusammenfassung des Konkreten a) adverbial, b) attributtiv;
2. als logisches (generalisierendes), „überhaupt“ in begrifflicher Form für Abstraktionen.

Die Grenzen fliessen stellenweise ineinander. Die Verbindung „Bewusstsein überhaupt“ tritt mit Ausnahme von Prol. § 26 (Fussnote) nur in der zweiten Bedeutung auf, die sie zum — wenn auch selten gebrauchten, aber sehr wichtigen Terminus prägt.[1]) Die Sinnverwandtschaft, welche — am deutlichsten nach der K. d. r. V. § 20 — den Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ mit dem Begriff der „transscendentalen Apperzeption“ verbindet, legt die Prüfung nahe, wie sich Kants Äusserungen über das „Bewusstsein überhaupt“ zu seiner Lehre von der transscendentalen Apperzeption verhalten. Die Darstellung der letzteren eröffnet den Abschnitt B unserer Abhandlung, in welchem das „Bewusstsein überhaupt“ nach seinem sachlichen Gehalt und in Ansehung der Stellung zu untersuchen ist, die es in der Lehre Kants einnimmt.

---

[1]) Kant scheint indessen, wie sich aus dem erläuternden Charakter der Stellen ergibt, an welchen der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ vorkommt, nicht die bewusste Absicht gehabt zu haben, einen neuen Terminus zu prägen, sondern nur den schwierigen Begriff der „transszendentalen Apperzeption“ durch eine einfachere, leichter verständliche Bezeichnung zu umschreiben. Daher kommt gerade in den Prolegomena, in welchen das Wort „Apperzeption“ vermieden ist (vgl. oben S. 17), der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ verhältnismässig am meisten vor. Sprachlich verhalten sich „Apperzeption“ und „Bewusstsein“ nicht anders zu einander, wie ein Fremdwort zu seiner deutschen Übersetzung, wie „Objekt“ zu „Gegenstand.“ Kant verwendet die Termini auch promiscue mit Vertauschung ihrer Attribute und spricht dann von dem „transszendentalen Bewusstsein“ und der „Apperzeption überhaupt.“ Der letztere Ausdruck findet sich in der K. d. r. V. § 20. Kant wechselt auch sonst gern zwischen verschiedenen Ausdrücken. Über den Gebrauch „verwandter Begriffe“ „bloss zur Abwechselung, synonymisch statt anderer“ äussert sich Kant in der K. d. r. V., I. 328.

§ 10. Der Doppelsinn des „überhaupt“ in dem Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“.

Ehe wir uns jedoch dieser systematischen Aufgabe zuwenden, haben wir noch unsere philologisch-logische Untersuchung nach einer anderen Seite hin zu ergänzen. Es ist dies notwendig, um Missverständnisse, zu denen gerade die oben gegebene statistische Aufzählung des mehrfachen Gebrauches von „überhaupt“ bei Kant in den mannigfachsten Verbindungen Anlass geben könnte, von vornherein abzuwehren. In der Verbindung „Bewusstsein überhaupt“ bekommt das „überhaupt“ doch unmerklich einen ganz anderen Wert als in den sämtlichen übrigen Verbindungen. In Verbindungen wie: Angenehmes überhaupt, Anschauung überhaupt, Besitz überhaupt, Charakter überhaupt, Grösse überhaupt, Idee überhaupt, Kausalität überhaupt, Kultur überhaupt, Liebe überhaupt, Metaphysik überhaupt, Pflicht überhaupt, Religion überhaupt, Staat überhaupt, Veränderung überhaupt, Wissenschaft überhaupt, Zweckmässigkeit überhaupt u. s. w. — in allen solchen und ähnlichen Verbindungen hat das „überhaupt“ eine rein logisch-verallgemeinernde Funktion, so viel als „im allgemeinen betrachtet“. So kann auch z. B. der Chemiker, eventuell nach Behandlung der einzelnen Arten der Materie (der Elemente), sagen: ich betrachte jetzt die Materie überhaupt. Was ist nun diese „Materie überhaupt“? So kann der Botaniker, unter Absehen von den einzelnen Arten der Pflanzen, die „Pflanze überhaupt“ zum Gegenstand der Diskussion machen, etwa im Gegensatz zu den Tieren, zum Tier überhaupt. In allen solchen Fällen will der Ausdruck „überhaupt“ nur meinen: die allgemeinen, charakteristischen Merkmale der betreffenden Gattung, unter Absehen von den Besonderheiten der einzelnen Arten, Unterarten oder auch der einzelnen Exemplare und Fälle. In diesem Sinne kann jemand auch das Bewusstsein überhaupt zum Gegenstand der Untersuchung machen, im Unterschied von seinen einzelnen Arten und Fällen, im Unterschied von den verschiedenen Formen seines Auftretens und von seinen verschiedenen Inhalten.

In diesem logisch-verallgemeinernden Sinne ist jedenfalls auch von Kant ursprünglich „Bewusstsein überhaupt“ gemeint. Kant meint damit zunächst ebenfalls auch nur das Allgemeine und Generelle, geradeso wie in den übrigen zahllosen überhaupt-Verbindungen, dasjenige, was das Bewusstsein in genere ausmacht, im

Unterschied von seinen einzelnen Arten, Graden, Inhalten und Trägern. Er meint also damit die allgemeine Form des Sich-selbst-bewusst-seins, des Ich-seins, also nicht mein momentanes Bewusstsein, und mein individuelles Bewusstsein als Dieses, auch nicht dein Bewusstsein mit seinen wechselnden Inhalten als Jenes, auch nicht sein Bewusstsein als ein Drittes, sondern das, was jedem Bewusstsein als Bewusstsein gemeinsam ist, die allgemeine Form und das allgemeine Gesetz des Ich-seins, d. h. eben des Bewusstseins. Es handelt sich also dabei nicht um diesen oder jenen Bewusstseinsinhalt, um diesen oder jenen Bewusstseinsgrad, um diesen oder um jenen Bewusstseinsträger, sondern eben um das Bewusstsein — überhaupt. Die Form des Bewusst-seins wird als allgemeine Funktionsform abstrahierend herausgehoben, abgesehen von allem seinem Inhalt, abgesehen von allen seinen Graden, abgesehen auch von aller individuellen Persönlichkeit, von aller persönlichen Individualität, also abgesehen von allem Konkreten, rein abstrakt.

Um aber einen so überaus abstrakten Begriff festzuhalten, dazu bedarf es einer besonderen Anstrengung der Abstraktion; es ist sehr schwer, einen solch abstrakten Begriff in seiner nackten Reinheit rein und nackt zu fassen. Und so wird nun bei Kant selbst, wie besonders die aus dem Nachlass mitgeteilten Stellen zeigen, wohl aber auch schon in den ersten der 9 Stellen, unmerklich eine leise, aber bedeutsame Verschiebung vorgenommen. Durch jenes logisch-allgemeine Bewusstsein überhaupt wird, wie wir wissen und noch eingehender unten zu erörtern haben, die Allgemeinheit und Notwendigkeit unserer Erkenntnis hervorgebracht und gewährleistet. Indem der Erkenntnisinhalt eben nicht bloss meinem momentanen und individuellen Bewusstseinszustand überantwortet wird, sondern an das reine Bewusstsein im allgemeinen geknüpft wird, indem er der allgemeinen Gesetzlichkeit des Bewusstseins überhaupt ausgeliefert wird, wird er aus blosser individueller und momentaner Wahrnehmung ein Teil und Glied des allgemeinen Erfahrungszusammenhanges, wird er nicht mein oder dein oder sein zufälliges Erkenntnis, sondern er wird allgemein-gesetzlich in jedem Bewusstsein überhaupt verankert. Damit aber bekommt das Bewusstsein überhaupt den Charakter eines Allgemein-bewusstseins. Der Verstandesbegriff des Bewusstseins im allgemeinen wird zum Vernunftbegriff eines — Allgemeinbewusstseins, eines über die einzelnen Individuen hinausragenden, hinausgreifenden, übergreifenden, überindividuellen Bewusstseins. Durch diese Ver-

schiebung ist es nun leichter, jene überaus hohe Abstraktion des Ich-seins überhaupt, des Bewusst-seins überhaupt als allgemeinste gesetzliche Form des Denkens festzuhalten: zur Erleichterung und Veranschaulichung wird aus dem Bewusst-sein im allgemeinen ein Allgemeinbewusstsein gemacht. Und so erhält denn das „überhaupt" in dem Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" die letztgenannte Bedeutung eines Allgemeinbewusstseins; damit hat das „überhaupt" seine — man möchte sagen — harmlose, logische Verallgemeinerungsfunktion verloren und tendiert hinüber ins Überlogische: denn das „Bewusstsein überhaupt" im Sinne eines Allgemeinbewusstseins ist nicht mehr bloss Sache verstandesmässiger Abstraktion und Generalisation: es ist darüber hinausgewachsen. Die Elemente des Begriffes „Bewusstsein überhaupt" haben damit eine völlige Umlagerung erfahren, eine Metastase, um chemisch zu reden, und damit hat eben das „überhaupt" eine andere und viel weitertragende Bedeutung gewonnen. Das „überhaupt" hat somit einen vollständigen Funktionswechsel erlebt.

Aber wo und inwieweit bei Kant diese leise, aber weittragende Verschiebung eintritt, da handelt es sich bei ihm, um in seiner eigenen Sprache zu reden, schlechterdings nur um eine Idee, um einen blossen Vernunftbegriff, der eben selbst wieder nur ein Produkt unserer auf Vereinheitlichung angelegten Vernunft ist. Wir wissen aus der transzendentalen Dialektik, wie scharf Kant die Schliche dieser Vernunft verfolgt, wie unbarmherzig und kalt er allen logischen Schein aufdeckt, dem wir so gern unterliegen, wenn wir dem Einheitstrieb unserer Vernunft folgen. So kann ihm denn auch das überindividuelle Allgemeinbewusstsein nichts sein als ein methodischer Hilfsbegriff, eine erkenntnistheoretische Hilfskonstruktion, nichts Reales, sondern eine Idee — nur eine Idee.

§ 11. Das „empirische Bewusstsein überhaupt".

Hier ist nun der Ort, wo — und jetzt ist es Zeit, dass — wir das eigentümliche Begriffsgebilde des „empirischen Bewusstseins überhaupt" analysieren, das uns oben mehrfach begegnet ist. S. 12, 16, 42—44, 67. Es handelt sich dabei um folgende Stellen bei Kant:

1. Kr. d. r. V. S. 213 (Valentiner): (Vgl. oben S. 12).

„Das Reale, das den Empfindungen überhaupt korrespondiert, ... bedeutet nichts als die Synthesis in einem empirischen Bewusstsein überhaupt."

Die Stelle steht in beiden Auflagen der Kr. d. r. V. in dem Abschnitt über die Antizipationen der Wahrnehmung (Ausg. v. Kehrbach S. 169).

2. Kr. d. r. V. S. 528 (Vgl. oben S. 16).

„Obgleich der kosmologische [Gottesbeweis] eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, so ist er doch nicht aus irgend einer besonderen Beschaffenheit derselben, sondern aus reinen Vernunftprinzipien, in Beziehung auf eine durchs empirische Bewusstsein überhaupt gegebene Existenz, geführt, und verlässt sogar diese Anleitung, um sich auf lauter reine Begriffe zu stützen.“

Auch diese Stelle steht in den beiden Auflagen der Kr. d. r. V. in dem Schluss-Abschnitt zur Widerlegung des kosmologischen Beweises (Entdeckung und Erklärung des dialektischen Scheins u. s. w. bei Kehrbach S. 483).

3. Lose Blätter I, 265 (Vgl. oben S. 42—44).

„Es gehört also ein solches Prinzip [die Division in Organ- und Anorganische Körper] nicht zum Übergang von den metaph. Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, welche einen Erfahrungsgegenstand zum Objekt hat, es müsste denn die Möglichkeit der Erfahrung als subjektive Einheit des empirischen Bewusstseins überhaupt der Form nach betreffen.“

Bei der ersten Stelle — aus den Antizipationen der Wahrnehmung — könnte man zunächst versucht sein, die Verbindung „empirisches Bewusstsein überhaupt“ vom grammatischen Standpunkt aus zu bezweifeln und statt dessen so zu konstruieren: „das Reale . . . . bedeutet nichts, als überhaupt = im allgemeinen = immer die Synthesis in einem empirischen Bewusstsein.“ Dafür spräch's, dass das „empirische Bewusstsein“ in demselben Abschnitt noch zweimal wiederholt wird, ohne den Zusatz „überhaupt“.

Indessen ist doch die erstere Verbindung durch den Umstand nahegelegt, dass das Wörtchen „überhaupt“ eben unmittelbar an „empirisches Bewusstsein“ angehängt ist.

Auch in der zweiten Stelle könnte man zunächst versuchen, das „überhaupt“ nicht zum „empirischen Bewusstsein“ zu schlagen. Man könnte sagen: es besteht ein Gegensatz zwischen „einer besonderen Beschaffenheit der Erfahrung“ einerseits, und der durch das empirische Bewusstsein „überhaupt gegebenen Existenz“ andrerseits, dass also das „überhaupt“ garnicht mit dem empirischen Bewusstsein zusammenzunehmen wäre. Aber offenbar steht „die besondere Beschaffenheit der Erfahrung“ gegenüber dem unmittelbar Folgenden: „sondern aus reinen Vernunftprinzipien“, so dass danach

doch ungezwungener das „überhaupt" dem empirischen Bewusstsein als Anhängsel zufällt.

Die dritte Stelle ist unzweifelhaft und bestätigt daher die Auslegung der beiden ersten Stellen, so dass wir um den Terminus „empirisches Bewusstsein überhaupt" nicht herumkommen.

Auf den ersten Anblick ist man über diese Zusammensetzung erstaunt, da man gewöhnt ist, das „Bewusstsein überhaupt" eben mit der reinen transzendentalen Apperzeption zu identifizieren. An und für sich mit Recht, aber bei genauerem Nachdenken findet man bald, dass man Ausdruck und Sache „empirisches Bewusstsein überhaupt" bei Kant vermissen würde, wenn sie sich nicht bei ihm finden würden.

Kant unterscheidet, wie ja auch in den beiden folgenden Paragraphen noch näher auseinanderzusetzen ist, das empirische und das reine Bewusstsein; das empirische Bewusstsein umfasst alle psychologischen Zustände in ihrem zeitlichen Verlauf und nach ihrem verschiedenen Inhalt. Und da ist doch kein Grund dagegen vorhanden, sondern es ist vielmehr notwendig, dass gegenüber der grossen Mannigfaltigkeit der empirischen Bewusstseinszustände in logisch-verallgemeinernder Weise das „empirische Bewusssein überhaupt" auftritt — das empirische Bewusstsein umfasst eine unüberschbare Menge qualitativ verschiedenartiger Inhalte und graduell verschiedenstufiger Zustände — also ein „empirisches Bewusstsein überhaupt" ist dieser Mannigfaltigkeit gegenüber ein logisch berechtigtes und notwendiges Gebilde. Und nichts anderes besagt ja auch der so häufige Ausdruck „empirisches Bewusstsein" ohne den an sich unnötigen Zusatz „überhaupt": wenn vom „empirischen Bewusstsein" schlechthin gesprochen wird, so ist dies eben das „empirische Bewusstsein überhaupt" im Unterschied von seinen qualitativ und graduell verschiedenen Inhalten und Zuständen im einzelnen.[1])

Hieraus ergibt sich nun aufs neue, dass, wenn Kant an den oben angeführten 9 Stellen in prägnanter Weise vom „Bewusstsein überhaupt" spricht, in dieser Verbindung das „überhaupt" eine weiter-

[1]) Mit diesem „empirischen Bewusstsein überhaupt" ist sachlich und wesentlich identisch dasjenige „Bewusstsein überhaupt", das in den Prolegomena, § 26, zur Sprache kommt; vgl. oben S. 17/18, sowie S. 67. Da aus dem Zusammenhang der Stelle unzweifelhaft hervorgeht, dass eben nur das empirische Bewusstsein gemeint ist, so konnte Kant den Zusatz „empirisches" weglassen, ohne Bedenken, und ohne ein Missverständnis befürchten zu müssen.

tragende Bedeutung gewinnt, als in den sonstigen überhaupt-Verbindungen, oder dass jene Verbindung „Bewusstsein überhaupt“ wenigstens zu solch weiterführenden Gedankenreihen hintendiert und hinauswächst, welche in der Annahme eines „Allgemein-bewusstseins“ der Idee nach endigen.

Aber auch abgesehen hiervon muss der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ weit hinausführen über das „empirische Bewusstsein“ (mit oder ohne Zusatz). Denn wenn Kant vom „Bewusstsein überhaupt“ spricht, so umfasst ja dieser Ausdruck sowohl das empirische als das reine Bewusstsein. Aber freilich trägt das empirische Bewusstsein seine ganze Bedeutung als Lehen vom reinen Bewusstsein und von dessen allgemeingiltigen gesetzmässigen Anschauungs- und Denknotwendigkeiten; und so ist doch dieses reine Bewusstsein damit gemeint, wenn Kant vom „Bewusstsein überhaupt“ spricht, — das reine Bewusstsein, sofern eben in ihm nicht das Einzel-Ich denkt als solches, nicht die Einzelvernunft als diese oder jene, sondern die in allen Individuen sich geltend machende Vernunft als solche, nicht mehr als Person noch als Subjekt, sondern als objektive allgemeine Norm und Form und Funktion des Vernünftig-seins, des Ich-seins, des Bewusst-seins.

B. Erläuterung der Kantischen Lehre vom „Bewusstsein überhaupt.“

§ 12. Die erkenntnistheoretische Unzulänglichkeit der empirischen Apperzeption.

Um Kants Lehre von der transscendentalen Apperzeption in ihrem Unterschied von der empirischen darlegen zu können, müssen wir auf die tiefsten prinzipiellen Unterschiede zurückgreifen, welche Kant seiner Erkenntnistheorie und damit auch seiner Bewusstseinstheorie zu Grunde legt. Den Unterscheidungsgrund beider Apperzeptionen liefert, da das Bewusstsein besonders nach seinen Beziehungen zur Erscheinungserkenntnis in Betracht kommt, eine Analyse der Erkenntnis und der Erscheinung; er liegt demgemäss teils in der qualitativen Differenz zwischen Sinnlichkeit und Verstand, den Quellen oder Stämmen der Erkenntnis, teils in der logischen Heterogeneität von Materie und Form der Erscheinung. Die Materie der Erscheinung korrespondiert der a posteriori gegebenen

Empfindung und findet Aufnahme in einem empirischen Bewusstsein. Die Form der Erscheinung liegt, von Empfindung rein, als Ordnungsprinzip a priori in einem formalen, reinen, apriorischen Bewusstsein bereit. Die im Begriff der Erkenntnis eingeschlossene Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt führt zur Unterscheidung einer subjektiven und einer objektiven Art der Apperzeption.

Diese Distinktionen waren methodisch notwendig. Kant durfte sich mit einer psychologischen Beschreibung der Erfahrungstatsachen des Bewusstseins nicht begnügen, weil er den Geltungsbereich der reinen Vernunft erforschen wollte. Bevor er aber das empirische Bewusstsein als unzureichend und unselbständig der transscendentalen Apperzeption unter- und einordnete, musste er doch das erstere als den natürlichen Ausgangspunkt der kritischen Untersuchungen auf seine erkenntnistheoretische Leistungsfähigkeit hin prüfen.

Für die empirische Apperzeption verwendet Kant häufig den Lockeschen Terminus „innerer Sinn".[1]) Kants sorgfältige Abgrenzung des inneren Sinnes von „dem Vermögen der Apperzeption" (B 165), zu welchem jener doch in engster Beziehung steht, lässt erwarten, dass die Darlegung der Lehre vom inneren Sinne, der wir uns zuzuwenden haben, für das Verständnis der reinen Apperzeption vornehmlich auf Grund negativer Bestimmungen fruchtbar sein wird.

Die Bezeichnung „innerer Sinn" ist offenbar gebildet nach Analogie des Ausdrucks „äussere Sinne". Wenn Kant meist im Singular von „dem äusseren Sinne" redet, so mag es dahingestellt bleiben, ob der Philosoph an ein den fünf Sinnen übergeordnetes besonderes Organ gedacht hat, wie Krause (Popul. Darstellung v. J. Kants Kr. d. r. V. S. 43) behauptet, oder ob er irgend einen der äusseren Sinne zur beliebigen Wahl stellen und nur auf das den äusseren Sinnen Gemeinsame hinweisen wollte. Wichtiger ist, dass Kant das Organ zur Auffassung unserer inneren Gemütszustände, den inneren Sinn, zuweilen in eine Mehrheit zerlegt. Die Seelenlehre ist nach A 752 Physiologie „der inneren Sinne". Ohne Recht setzt die Korrektur Vorländers und Valentiners den Singular. Kant hat den Plural mit Absicht gewählt; denn er er-

[1]) Essay on human understanding II, 1, § 2. Auch Berkeley, Hume und Tetens haben den „internal sense" als Organ der „reflection" von Locke übernommen. In weiterer Bedeutung spricht schon Cicero von einem „tactus interior" (Acad. II, 7, 20).

läutert ihn. So fügt er z. B. an der Stelle AB 92, wo er sagt, dass den Anhängern des Idealismus die Wirklichkeit des Gegenstandes „der inneren Sinne“ unmittelbar durchs Bewusstsein klar sei, in Parenthese „meiner selbst und meines Zustandes“ bei. In einer Reflexion (II Nr. 324) äussert sich Kant folgendermassen: „Der Sinn ist entweder innerlich oder äusserlich; innerlich wird nur ein Sinn genannt und dadurch die Apperzeption verstanden. Diese ist aber kein Sinn, sondern wir sind uns dadurch sowohl der äusseren als inneren Sinne bewusst. Sie ist bloss die Beziehung aller Vorstellungen auf ihr gemeinschaftliches Subjekt, nicht aufs Objekt. Die Form des inneren Sinnes ist die Zeit, die Form der Apperzeption ist die formale Einheit im Bewusstsein überhaupt, die logisch ist. Wir haben aber mehrere innere Sinne: „Gefühl“. Dies widerspruchsvolle Schwanken der Ausdrucksweise, in deren Dunkelheit nur das Beispiel „Gefühl“ ein schwaches Licht wirft, ist nicht anders erklärlich, als dass Kant zwar die Lockesche Lehre von dem einen „internal sense“, dessen Form die Zeit sei (Essay II 14), im allgemeinen annahm, im einzelnen aber doch auch die scholastische Terminologie,[1]) welche verschiedene sog. Seelenvermögen als „innere Sinne“ bezeichnet, nicht ganz preisgab. Wenn Kant die innere Selbstwahrnehmung meint, bedient er sich des Lockeschen Ausdruckes; wenn er aber von dem nach Kräften klassifizierten Inhalt der Psychologie im allgemeinen spricht, so verwendet er bisweilen den alten Plural, die „sensus interni“ des Descartes.

Schon im Jahre 1762 sagt Kant in seiner Schrift „Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ (V[1] 17): „Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft sei, wodurch das Urteilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen“ (nämlich die Differenz zwischen logischem und physischem Unterscheiden, zwischen dem Erkennen des Unterschiedes der Dinge und dem Unterscheiden der Dinge). „Meine jetzige Meinung geht dahin, dass diese Kraft oder Fähigkeit nichts anderes sei, als das Vermögen des inneren Sinnes, d. i. seine eigenen Vorstellungen zum Objekte seiner Gedanken zu machen.

---

[1]) Thomas von Aquino, De veritate fidei catholicae contra Gentiles II. 74: „Sensus communis“, radix et principium exteriorum sensuum (Summa theologiae I 78, 4 ad [1]), „apprehendit sensata omnium sensuum propriorum“. Summa theologiae I, 78, 4: Sunt quattuor „vires interiores sensitivae partis: sensus communis, imaginatio, aestimativa, memoria.“

Dieses Vermögen ist nicht aus einem anderen abzuleiten, es ist ein Grundvermögen im eigentlichen Verstande und kann, wie ich dafür halte, bloss vernünftigen Wesen eigen sein. Auf demselben aber beruht die ganze obere Erkenntniskraft.“ In dieser seiner „jetzigen Meinung“, die sich schon damals eine Änderung vorbehielt, spielt also noch der „innere Sinn“ die Rolle, die später der transscendentalen Apperzeption zuerkannt wird.

Die Gegenüberstellung eines inneren und eines äusseren Sinnes bedeutet eine erkenntnistheoretische Entscheidung. In Übereinstimmung mit dem naiven Realismus des allgemeinen Menschenverstandes wird die Welt, die Natur, das ganze Gebiet der „physischen Geographie“, Gegenstand des äusseren Sinnes, während der Mensch als Seelenwesen die anthropologische Welt des inneren Sinnes ist. Das philosophische Grundproblem des Verhältnisses zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Realismus und Idealismus, kommt bereits in jener Einteilung unserer Sinnlichkeit zum Ausdruck. Kant nennt den Sinn, durch welchen wir unsere Empfindung auf ein Objekt beziehen, den relativen Sinn; der absolute Sinn ist nach Kant Gefühl, durch welches wir unsere Empfindung auf uns selbst beziehen, er ist also subjektiv (Refl. I. 67, 69, 70). Der innere Sinn lässt sich nur in Relation mit dem äusseren, dieser aber nur in Beziehung auf Gegenstände betrachten.

Da alle Bestimmungen unseres inneren Zustandes nach zeitlichen Verhältnissen geordnet werden, die Zeit aber eine blosse Form unserer Sinnlichkeit und im besonderen nach Kant des inneren Sinnes ist, so wird uns in der Anschauung von unserer Seele nicht das reine Sein derselben an sich selbst gegeben, sondern nur ihre sinnlich bestimmte Erscheinung. Der Gegenstand des inneren Sinnes, die „Seele“, das „Gemüt“, das „Ich“, hat also ganz analog dem Gegenstand des äusseren Sinnes eine zwiefache Bedeutung:, als empirische Erscheinung und als absolutes Wesen. Das Wirken der selbständigen Dinge und des Ich an sich auf unsere äussere und innere Sinnlichkeit, durch welche sich jene in Erscheinungen für uns umwandeln, wird fühlbar als eine Änderung unseres Zustandes, als ein äusseres oder inneres Affiziertwerden. Nach Kants Meinung ist der innere Sinn ein *passives* Bewusstsein, das von den inneren Zuständen affiziert wird, ähnlich wie die Reize der realen Aussenwelt Empfindungen im Auge und Ohr auslösen. Wie ferner der äussere Sinn uns nie mehr als das blosse *Verhältnis* von „etwas überhaupt“ zu den Sinnen gibt, so besteht

auch die innere Anschauung aus Relationen. Indem Kant diesen Nachweis führt, verschiebt sich die Koordination des äusseren und inneren Sinnes zu Gunsten des letzteren, so dass dieser dem äusseren Sinn teilweise übergeordnet wird. Kant bemerkt nämlich, dass der zwar mittelbare, aber umfangreiche Stoff des inneren Sinnes die Vorstellungen des äusseren seien. (Den unmittelbaren Stoff, wie ihn Gefühl und Wille darbieten, lässt er ausser Betracht.) Sodann ist ja die Form des inneren Sinnes die Zeit, der Inbegriff blosser Wechselbeziehungen zwischen Aufeinanderfolge und Zugleichsein.

Der Vorgang der inneren Wahrnehmung spielt sich als Selbstaffizierung des Gemütes so ab, dass vermöge der Doppelseitigkeit des Ichs der innere Sinn als der formale, aufnehmende Faktor durch die vorstellende Tätigkeit des materialen affiziert wird. Das Mannigfaltige, was im Gemüt vorliegt, wird dadurch bewusst, dass es der sinnlichen Form der Zeitanschauung gemäss in eine Reihe auseinandergezogen und darin geordnet wird. Die Zeitform des inneren Sinnes erhebt aber das Mannigfaltige des unmittelbaren, objektiv-wirklichen Subjekts an sich nicht bloss zum Bewusstsein, sondern drückt ihm auch den Stempel der Idealität auf und verleiht ihm den Charakter der Erscheinung.

Seiner Theorie der sinnlichen Auffassung der inneren Zustände des Ichs stellt Kant die Spekulation einer intellektuellen Anschauung gegenüber, die sich von der sinnlichen dadurch unterscheiden müsse, dass das Mannigfaltige von dem ungespaltenen Ich selbsttätig hervorgebracht und übersinnlich angeschaut würde. Diese Hypothese verwendet Kant aber nur zur Erläuterung der Begrenzung unseres Erkenntnisvermögens.

An verschiedenen Stellen seiner Theorie des inneren Sinnes erwähnt Kant das Tier (z. B. V[1] 17, Refl. I. 108. 207. 229. II. 1321. Lose Bl. I. S. 157, § 606). Das Tier muss sich eben mit der Sinnlichkeit behelfen (Anthrop. I. § 38). Die Sinnlichkeit ist aber nur ein halbes Erkenntnisvermögen, noch dazu das untere. Der innere Sinn vermag nur das Einzelne in Gegenständen aufzunehmen. Er ist nur eine empirische Apperzeption, ein bloss zu empirischer Anschauung fähiges, apprehendierendes Bewusstsein. Erkenntnis aber erfordert Verknüpfung des Einzelnen zum Allgemeinen, des Mannigfaltigen zur Einheit. „Nun ist die Verknüpfung kein Werk des blossen Sinnes und der Anschauung“ (B 226); sie erfordert vielmehr ein oberes Erkenntnisvermögen begrifflicher Vorstellungen, das die Regel enthält, der das Mannigfaltige der

sinnlichen Anschauungen untergeordnet werden muss. Dies obere Vermögen, das Vermögen zu denken und zu urteilen, ist der Verstand. Auf dem Boden der Psychologie, in der „wir uns selbst nach unseren Vorstellungen des inneren Sinnes erforschen" (Anthrop. § 4 Anm.), ist die Erkenntnistheorie nicht zu begründen; diese bedarf eines tieferen und breiteren Fundamentes: die Psychologie muss erweitert werden durch die transscendentale Logik, in welcher „wir uns nach dem erforschen, was das intellektuelle Bewusstsein an die Hand gibt" (ibid.). Die Erkenntnistheorie erfordert eine weitere Spaltung des Ich, nicht etwa dem Inhalte, sondern der Form, d. h. der Vorstellungsart nach. Das Ich des inneren Sinnes wird objektiviert für ein höheres Subjekt; die empirische Apperzeption wird der reinen, die sinnlich-psychologische der intellektuellen oder logischen untergeordnet. Das Erkennen muss sich zwar psychologisch beschreiben, kann sich aber nur logisch erklären lassen.

Psychologische Erwägungen sind es freilich, die zu dem erkenntnistheoretischen Problem führen, einerseits die scheinbar unvermeidliche Konsequenz des materialen Idealismus, ja selbst das Solipsismus als fehlerhaft abzuweisen, anderseits den gesunden Kern des allgemeinen Menschenverstandes zu konservieren. „In psychologischen Distinktionen müssen zunächst alle Unterscheidungen vorbereitet und gefasst werden, die wir an den Arten des Wissens anstellen können" (Cohen, Kants Theorie d. Erf. 2. Aufl. S. 17). Das philosophische Problem selber aber kann die Psychologie nicht lösen, weil sie den Menschen auf die Bedingung einschränkt, sich bloss als Gegenstand des inneren Sinnes zu betrachten, dessen Phänomene nicht einmal einer exakten Naturbeschreibung zugänglich sind, indem sich „das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch blosse Gedankenteilung von einander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subjekt sich unseren Versuchen der Absicht angemessen von uns unterwerfen lässt, und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alteriert und verstellt" (Met. Anf. d. Naturw. Vorrede).

Wenn Kant sich trotz seiner Ablehnung der Psychologie so eingehend mit dem inneren Sinn beschäftigte, so geschah das darum, weil er nicht zweifelte, dass alle Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt. Die empirische Apperzeption bietet der Analyse der Erfahrungserkenntnis die nächsten Ausgangs- und Anknüpfungs-

punkte. Nur auf dem Wege ihrer Untersuchung sind die reinen Vernunftelemente a priori zu finden. Dass Kant nicht immer denselben Weg benutzte, beweisen die Verschiedenheiten in der Darstellung der Lehre vom inneren Sinn, wie sie besonders in der 1. und 2. Auflage der Vernunftkritik zu Tage treten. Es ist nicht unsere Aufgabe, diesen vielfach verschlungenen Pfaden nachzugehen. Eine neuere Untersuchung dieser Art (Reininger, „Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung“ Wien 1900) kommt zu folgendem Ergebnis:[1] „Der innere Sinn ist ursprünglich als ein dem äusseren koordiniertes Organ zur Auffassung der Selbstaffektion des transscendentalen Subjekts gedacht. Diese ursprüngliche Auffassung wird ungeachtet aller späteren Umformung im Prinzipe festgehalten. Der innere Sinn unterscheidet sich aber von Anfang an vom äusseren insofern, als die von ihm produzierten Anschauungen Erscheinungen zweiter Ordnung sind, ausser welchen auch noch ihre ‚Gegenstände‘, die primären inneren Vorgänge selbst als in unserem Bewusstsein wirksam angenommen werden müssen. Unser Gesamtbewusstsein setzt sich also tatsächlich aus drei Arten von Erscheinungen zusammen: 1. den äusseren sinnlichen, 2. den inneren, nicht sinnlichen, 3. den inneren, sinnlichen Erscheinungen zweiter Ordnung. Die Beschränkung der Zeit auf die Bestimmungen des inneren Sinnes führt in der Kantschen Gedankenentwickelung zu einer immanenten Umbildung des inneren Sinnes, indem seiner ursprünglich empirischen Bedeutung eine transscendentale unterlegt wird. Dadurch wird dieser Begriff in den Stand gesetzt, auch die äusseren und primären inneren Erscheinungen zu umfassen und auch diese seiner Anschauungsform zu unterwerfen. Diese neue Bedeutung des Ausdrucks innerer Sinn kommt jedoch in Widerspruch mit seinem ursprünglichen, empirisch-sinnlichen Charakter. Kant bleibt innerhalb dieser widerspruchsvollen Auffassung stehen. Durch sie werden die Grundlagen des transscendentalen Idealismus erschüttert und eine tiefgreifende Unsicherheit in die ersten Grundvoraussetzungen des Systems der Transscendentalphilosophie und demgemäss auch in dieses selbst gebracht, von der sich Kant niemals ganz zu befreien vermochte.“ (S. 62).

---

[1]) Unterdessen ist als Ergänzungsheft No. 9 zu den Kantstudien eine Arbeit von Franz Rademaker erschienen: „Kants Lehre vom inneren Sinn in der Kr. d. r. V.“ Rademaker verwirft Reiningers Resultate. Der Streit hierüber ändert nichts an unseren weiterfolgenden Untersuchungen.

An einer Auffassung aber hat Kant trotz aller Schwankungen festgehalten: dass die empirische Apperzeption nicht imstande sei, notwendige und allgemeingiltige Beziehungen unserer Vorstellungen auf Gegenstände zu stiften. Erfahrung erfordert einen Zusatz aus reiner Vernunft, um zu einer Einheit verknüpft zu werden. Weder die Einheit, noch die Handlung der Verknüpfung ist der empirischen Apperzeption eigen; es muss noch eine reine Apperzeption geben, auf der sie beruht.

§ 13. Die transscendentale Apperzeption.

„Ich beschäftige mich nicht mit der Evolution der Begriffe, wie Tetens, ... nicht mit der Analysis, wie Lambert, sondern bloss mit der objektiven Giltigkeit derselben.“ So bezeichnet Kant selber seinen Standpunkt (Refl. II. 231), den er transscendental nennt. „Transscendentalia“ bezeichneten die Scholastiker diejenigen Begriffe und Eigenschaften, welche allen Dingen ausnahmelos zukommen (res, ens, verum, bonum, aliquid, unum). Das Wort transscendental ist von transscendent, welches das Jenseits des Bewusstseins bezeichnet, abgeleitet, trotz seiner Verwandtschaft aber doch sehr verschieden von ihm. Diese Verschiedenheit betont Kant, der dem Terminus transscendental eine neue Bedeutung gegeben hat, ausdrücklich, ohne sich aber selbst an seine Unterscheidung immer streng zu halten. Er versteht unter transscendental die Erkenntnis der apriorischen Erfahrungsbedingungen. „Nicht jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, durch welche wir erkennen, dass und wie gewisse Anschauungen und Begriffe lediglich a priori angewandt werden, heisst transscendental.“ Der Raum z. B. ist keine transscendentale Vorstellung; die Erkenntnis aber, dass die Raumvorstellung nicht empirischen Ursprungs ist, und die Begreiflichkeit, wie sie sich ungeachtet, ja vielmehr gerade wegen ihrer Apriorität auf die Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, — diese „Möglichkeit“ und ihre Untersuchung heisst transscendental.

Philosophie ist Prinzipienwissenschaft; eine Philosophie transscendentaler Prinzipien, durch welche die apriorischen Bedingungen vorgestellt werden, unter welchen Dinge zu Objekten unserer Erkenntnis werden können, ist also Transscendentalphilosophie. „Sie hat ihren Namen davon, dass sie an das Transscendente grenzt und in Gefahr ist, nicht bloss ins Übersinnliche, sondern

gar in das Sinnleere zu fallen“ (Altpr. Monatsschr. 1884, S. 364).[1]) Die Transscendentalphilosophie ist eine gewisse Methode oder ein gewisses Prinzip, so zu philosophieren, dass das Subjekt sich selbst als konstitutives und regulatives Prinzip der Erfahrung begreift; und als solches ist es eben das transscendentale Bewusstsein oder die transscendentale Apperzeption.

Die transscendentale Apperzeption bringt Zusammenhang in die zerstreute Mannigfaltigkeit der sinnlichen Eindrücke. Denn gegeben ist die Verknüpfung keineswegs. Die unphilosophische Betrachtungsweise nimmt freilich an, dass die in den Gegenständen unserer Erfahrung liegende Regelmässigkeit der Verknüpfung ihren Grund habe in ihrer Übereinstimmung mit einer ebenso geregelten Wechselbeziehung der Beschaffenheiten und in den Dingen selbst. Sobald aber diese Beschaffenheiten einmal als Vorstellungen erkannt sind und ihre Summen, die Dinge, sich idealistisch aufzulösen beginnen, wird die Koexistenz und die Kausalität zum Problem. „Auf welchem Grunde beruht die Beziehung dessen, was wir Vorstellung nennen, auf einen Gegenstand? Wie ist eine Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand bezieht, ohne von ihm affiziert zu werden, möglich?“ So fragt (am 21. Febr. 1772) Kant in dem bekannten und viel erörterten Briefe an Marcus Herz. Wie können die nachweislich vorhandenen apriorischen Elemente unserer reinen Vernunft, diese subjektiven Bedingungen unseres Denkens, objektive Giltigkeit erhalten, wie ist unsere Erfahrung angesichts der wesentlichen rationalen Zutaten als Wahrheit zu rechtfertigen?

Die Beantwortung dieser Frage ist nicht eher möglich, als die auffallende Verknüpfung erklärt worden ist, die das Objekt charakterisiert.

Die Vereinheitlichung des gegebenen Mannigfaltigen ist eine Handlung des Verstandes. Jede Vorstellung nämlich wird mit der einfachen, d. h. selbst nicht wieder zusammengesetzten, durch keinerlei Merkmale unterschiedenen Vorstellung verknüpft, dass sie zum vorstellenden Ich gehört; das Selbstbewusstsein ist der Brennpunkt, in welchem alle Vorstellungen zusammentreffen, indem sie mit der Vorstellung des Ich, d. h. dass sie meine Vorstellungen sind, dass ich sie habe, mittelbar auch untereinander verknüpft

[1]) S. 350—420 ebenda sucht Kant — am Ende seines Lebens! — für den Begriff Transscendentalphilosophie in immer neuen Wendungen eine ihm zusagende Definition.

werden. Die Vorstellung des Ich, deren beiläufige, psychologische Entstehung für die Erkenntnistheorie gar nicht in Frage kommt, ist nicht aus der Erfahrung geschöpft; denn sie ist ja eine Bedingung der Erfahrung. Mag die Vorstellung des Ich auch erst mit der Erfahrung geweckt werden, zu deren Behuf sie ja hervortritt, so ist sie der logischen Ordnung nach doch ein apriorisches, reines Element unserer Vernunft, ohne dessen Annahme die Erkenntnis nicht begreiflich gemacht werden könnte. Sie ist in ihrer transscendentalen Isolierung — die nicht faktisch besteht, sondern nur zur Begründung einer Theorie der Erkenntnis vorzunehmen ist — die einzige Vorstellung, die von keiner anderen begleitet wird, dagegen selber notwendig fähig ist, jede Vorstellung zu begleiten, also die ursprüngliche Apperzeption. Sie verhält sich zur empirischen Apperzeption, welche die Fähigkeit der bewussten Wahrnehmung von ihr zu Lehen trägt, wie der absolute Raum zum empirisch-gegebenen Raum. Sie ist wie jener nur ein Prinzip, ein mit Rücksicht auf den philosophischen Zweck der Rechtfertigung unserer Erkenntnis unumgänglicher methodologischer, transszendentaler Begriff, dessen Inhalt — blosse Form ist. Wie alles Räumliche unter der reinen Anschauungsform des absoluten Raumes steht, so werden die unablässig wechselnden Wahrnehmungen des inneren (und äusseren) Sinnes dem reinen Ich, die Erlebnisse der Sinnlichkeit dem unwandelbaren Ich des Verstandes unterstellt, der jede Vorstellung auf das identische Ich, das da denkt, verweist. Die Identität der Vorstellung „ich denke" ist der „ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht", das Refugium, wo alle Vorstellungen zu einander in Beziehung treten können. Ohne diese Identität des denkenden Ichs würde unser Leben in eine Aufeinanderfolge zusammenhangsloser Empfindungen auseinanderfallen; denn auch das Gedächtnis wäre ohne die Identität des Ichs nicht möglich. Die Vielheit unserer empirischen Iche wird durch die Beziehung auf das reine, ursprüngliche, transscendentale Selbstbewusstsein zu einer Einheit verknüpft, die Kant als „synthetische" Einheit der transscendentalen Apperzeption von der „analytischen" unterscheidet. Die analytische Einheit der transscendentalen Apperzeption ist das Korrelat der synthetischen. Die verbindende Tätigkeit des Bewusstseins involviert die zerlegende.

Die vereinheitlichende Einheit der transscendentalen Apperzeption erstreckt sich nicht nur auf die begrifflichen, sondern auch auf die anschaulichen Vorstellungen; sie beherrscht das ganze

Gebiet der Sinnlichkeit und verknüpft auch das Mannigfaltige, wie Raum und Zeit es gestalten.

So wäre denn das Rätsel von der Herkunft der Verknüpfung unserer Anschauungen und Begriffe gelöst: die in der Erfahrung zu tage tretende Verbindung unserer Eindrücke nach Regeln ist nicht gegeben, sondern gemacht; ihr Grund ist zunächst nicht im Gegenstande, sondern in dem von ihm untrennbaren Beziehungsbegriffe, dem Ich, zu suchen und zu finden. Die Einheitlichkeit und Naturgesetzmässigkeit der Objekte wird durch den einheitlichen, gesetzmässigen Verstand hervorgebracht, dessen identisches „ich denke“ allen Vorstellungen die Form gibt, so dass unser Weltbild wegen seiner teilweisen Abhängigkeit von unseren subjektiven Erkenntnisquellen Erscheinung ist. Der Erscheinungscharakter der Erfahrung macht aber auch ihre objektive Geltung erklärlich.

Aber ist denn der „oberste Grundsatz aller menschlichen Erkenntnis“, dass nämlich nur das in einem Selbstbewusstsein vereinigte gegebene Mannigfaltige erkennbar ist, nicht — genau besehen — eine blosse Tautologie —, wenn nicht gar ein Zirkel? Gegebene Vorstellungen müssen — als Vorstellungen — meine Vorstellungen sein; um aber meine Vorstellungen zu sein, sind sie den Bedingungen der synthetischen Einheit der transscendentalen Apperzeption unterworfen, gemäss welchen sie erst „meine“ Vorstellungen werden. Das Subjekt des „obersten Grundsatzes“, die „gegebenen Vorstellungen“, enthalten also bereits das Prädikat, dass sie unter den Bedingungen der ursprünglichen synthetischen Einheit der transscendentalen Apperzeption stehen müssen. — Offenbar ist der Grundsatz identisch und analytisch, aber keineswegs wertlos; denn er erweist die Unvermeidlichkeit der Annahme einer — synthetische Einheit erzeugenden — transscendentalen Apperzeption.

Bemerkenswert ist die Einschränkung des „obersten Grundsatzes“ auf den menschlichen Verstand. Die Fähigkeit zu dem Gedanken „Ich“ ist es, die den Menschen vom Tier unterscheidet. Insofern ist die transscendentale Apperzeption ein „Vermögen“[1]) und gleichbedeutend mit dem Verstand. Der menschliche Verstand ist charakterisiert durch seine begriffliche Tätigkeit, die in ihrer

[1]) Dieser Kantische Ausdruck „Vermögen“ darf nicht im Sinne der „Vermögenspsychologie“ ausgedeutet werden. „Vermögen“ ist hier nur zu nehmen im Sinne der Fähigkeit, den Gedanken des Ich zu erzeugen, d. h. die Gesetzlichkeit der transscendentalen Apperzeption im Denken darzustellen.

Anwendung auf sinnliche Data gegenständliche Bedeutung hat. Nur Sinnliches, dafür aber auch alles Sinnliche, das uns gegeben wird, können wir mittels der Kategorien — den reinen Denkformen oder Stammbegriffen, die als allgemeine Urteilsfunktionen die Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände bewirken — zur Erkenntnis von Dingen verarbeiten. Wertvoll ist die Erläuterung, die Kant in der Kr. d. r. V. § 24, B 163 dem Ausdruck „Anschauung überhaupt“ beifügt, indem er sagt: „unbestimmt, ob sie die unsrige oder irgend eine andere, doch sinnliche, sei.“ Die Kategorien als solche sind „aber eben darum blosse Gedankenformen, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird.“ (ibid.). —

Nach dieser umschreibenden und erklärenden Wiedergabe der Lehre von der transscendentalen Apperzeption auf Grund der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. haben wir nun zu prüfen, wie sich zu dieser Theorie die Stellen verhalten, an denen Kant von einem „Bewusstsein überhaupt“ spricht.

§ 14. Das „Bewusstsein überhaupt“.

In § 20 seiner Prolegomena, wo an zwei Stellen vom „Bewusstsein überhaupt“ die Rede ist, zergliedert Kant den Begriff der Erfahrung, die „Erfahrung überhaupt“, in seine sinnlichen und intellektualen Bestandteile, um die Begreiflichkeit der den Erfahrungsurteilen eigentümlichen Allgemeingiltigkeit darzutun.

Indem zur Anschauung Bewusstsein tritt, wird sie zur Wahrnehmung, die den blossen Sinnen angehört, weshalb denn auch diese Art des Bewusstseins ein empirisches Bewusstsein genannt wird. Der Verstand beurteilt nun die Wahrnehmungen auf zwiefache Weise. Entweder verknüpft er die Wahrnehmungen im Bewusstsein des individuellen Gemütszustandes und bezieht sie bloss auf das erlebende Subjekt, oder aber er bezieht die Wahrnehmungen auf den Gegenstand, legt ihnen Giltigkeit für jedermann und Notwendigkeit, d. h. objektive Giltigkeit bei, wodurch die Wahrnehmungen Erfahrung werden, da sie in diesem Falle nicht nur in dem Bewusstsein des subjektiven Zustandes, sondern in einem allgemeinen, also für jedermann giltigen Bewusstsein, oder in einem „Bewusstsein überhaupt“ verknüpft werden, das durch keinerlei empirische und individuelle Bestimmung eingeschränkt ist, aber jede zulässt.

Im „Bewusstsein überhaupt“ vollzieht sich also

1. eine Verknüpfung der Wahrnehmungen durch Beurteilung.

Es ist daher

2. die Quelle der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit;

als solche ist es dann

3. Grund der objektiven Giltigkeit, und damit auch
4. Prinzip der Beziehung der Vorstellungen auf den Gegenstand;
5. das „Bewusstsein überhaupt“ ist nicht nur subjektiv, sondern überindividuell, normativ, generell.

Ausser dem Wahrnehmungsurteil ist eben „noch ein ganz anderes Urteil“ erforderlich, um eine Wahrheit aus der Enge der individuellen Sphäre in den unbegrenzten Bereich des „Bewusstseins überhaupt“ zu erheben. Das Urteil, dessen vereinheitlichende Funktion das empirische Bewusstsein der Anschauung in einem „Bewusstsein überhaupt“ verknüpft, muss zu diesem Behuf einen reinen Verstandesbegriff a priori aufweisen, zu dem sich die beurteilte Anschauung verhält wie die Art zur Gattung. Der reine Verstandesbegriff ist für sich inhaltsleer und gibt nur die allgemeinen Merkmale der gesetzmässig ordnenden und Einheit wirkenden Form des Urteilens überhaupt an. Indem die apriorische Form des Urteilens überhaupt als selbstbestimmendes Gestaltungsprinzip des Verstandes auf die Anschauung angewandt wird, empfängt die Anschauung eine Regel, ein Erfahrungsurteil von objektiver Allgemeingiltigkeit zu fällen.

Wir finden den Aufschluss über den Grund der Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit in dem begrifflichen Verhältnis des Bewusstseins zur Erfahrung, und zwar des „Bewusstseins überhaupt“ zur „Erfahrung überhaupt“. Statt „Erfahrung überhaupt“ dürfen wir auch sagen: „Natur überhaupt“ (auch „Gegenstand überhaupt“, „Objekt überhaupt“, „Etwas überhaupt“, „Ding überhaupt“). Durch die begriffliche Verallgemeinerung unseres Bewusstseins und seiner Wahrnehmungen beziehen wir diese auf Objekte, an deren Erkenntnis ein bei jedermann vorausgesetztes Bewusstsein, ein „Bewusstsein überhaupt“ teil hat. Eine praktische Beglaubigung dieses „Bewusstseins überhaupt“ ist die mittels der Sprache ermöglichte Verständigung mit anderen denkenden Wesen. Die Annahme eines „Bewusstseins überhaupt“ hat die Pronomina „ich“, „du“, „er“, „wir“, „ihr“, „sie“ in das Fürwort „man“ hinübergeleitet.

Das „Bewusstsein überhaupt" ist ein Objektivbewusstsein im allgemeinen, d. h. ein mit den Kriterien der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit ausgestattetes Wissen des verallgemeinernden Selbstbewusstseins um Objekte überhaupt. Der Verstand entlehnt der begrifflichen Form des Urteilens überhaupt die begriffliche Form eines Objektes überhaupt. Das tut jeder denkende Verstand; folglich ist die Allgemeingiltigkeit ein Verstandesprodukt des objektsetzenden Denkens.

Das ist der Sinn der aus den Prolegomenen (§§ 20, 22 und 29) angeführten Stellen. Sie stimmen mit dem § 20 der 2. Aufl. der Kr. d. r. V., der einzigen Stelle, wo in Kants Hauptwerk der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt" vorkommt, im wesentlichen überein; es besteht nur insofern ein kleiner Unterschied, als in den Prolegomenen gesagt wird, „der Begriff" (gemeint ist die Kategorie, der reine Verstandesbegriff) „bestimmt die Form des Urteilens überhaupt in Ansehung der Anschauung", während die Kr. d. r. V. an der erwähnten Stelle erklärt, das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige der Empfindung sei bestimmt in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urteilen. Die Funktionen zu urteilen sind aber, wie es im folgenden Satze heisst, eben die Kategorien. Die reinen Verstandesbegriffe, welche das Mannigfaltige des empirischen Bewusstseins, wozu ausser Anschauungen auch Begriffe gehören, vereinheitlichen, sind als logische Urteilsfunktionen nach dem vorhergehenden Satze eine transscendentale Handlung des Verstandes und bringen die empirischen Vorstellungen unter eine „Apperzeption überhaupt".

Nach einer Aufzeichnung Kants (Refl. II. 324) ist die Form der Apperzeption die logische, formale Einheit im Bewusstsein überhaupt. Diese ist gleichsam der Scheitelpunkt, in welchem die durch sinnliche Erfahrung gegebenen und die durch reine Vernunft jene nach einer Regel ordnenden Erkenntnisfaktoren zusammenkommen. In dem nüchternen Zusatze: „welche logisch ist", liegt eine deutliche Abwehr aller Versuche, die formale Einheit im „Bewusstsein überhaupt" zu einem mystischen, substantiellen Wesen, das Denkinhalte schaffen könne, zu stempeln.

Die Stelle Refl. II. 973 bietet nichts Neues. Das Mannigfaltige, sofern es als notwendig zu einem Bewusstsein (oder auch zur Einheit des „Bewusstseins überhaupt") gehörig vorgestellt wird, wird durch den Begriff von einem Objekt gedacht. Das Objekt ist immer ein Etwas überhaupt. Die Bestimmung desselben

beruht bloss auf der Einheit des Mannigfaltigen seiner Anschauung, und zwar der allgemeingiltigen Einheit des Bewusstseins desselben.

Kant hat an dieser Lehre festgehalten. Dass er sie nicht verworfen hat, geht aus den aus den Jahren 1790 und 1792 stammenden Stellen hervor, an denen er sich des Ausdruckes „Bewusstsein überhaupt“ bedient. Die Regeln a priori, um gegebene Vorstellungen unter ein „Bewusstsein überhaupt“ zu bringen, also unter die jedermann stets gegenwärtige Bewusstseinsform „ich denke“, sind die Grundlagen der Erkenntnis. Nach der Stelle aus Kants Briefwechsel mit Beck (1792) kommt Kant bei der Zusammenfassung seiner Lehre geradezu „alles darauf an“, nachzuweisen, dass die Funktion der selbsttätigen Verbindung des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen in einem „Bewusstsein überhaupt“ unter Regeln a priori im Gemüte stehen müsse, welche das reine Denken eines Objektes überhaupt (den reinen Verstandesbegriff), sowie die Bedingung aller möglichen Erfahrungserkenntnis ausmachen.

§ 15. Zusammenfassung und Ergebnis.

Die vorstehenden systematischen Ausführungen, die im Anchluss an Kant und zur Erläuterung seiner Lehre gegeben worden sind, bestätigen nun ganz dasjenige, was schon oben im § 11 auf Grund einer vorwiegend philologischen Analyse festgestellt worden ist, und so bleibt uns nur noch übrig, unsere Resultate zusammenfassend abzuschliessen.

Hierbei ist nun zunächst ein bis jetzt noch nicht behandelter Gesichtspunkt zu erörtern, der oben nur einmal (S. 50 Anm.) flüchtig gestreift worden ist. Man könnte besonders die Stelle Kr. d. r. V. 2. Aufl. § 20 dahin auslegen, mit „Bewusstsein überhaupt“ meine Kant nur das einheitliche und konstante Bewusstsein des Einzelindividuums im Gegensatz zu seinen vielfachen und vielfarbigen einzelnen momentanen Bewusstseinszuständen, also eben nur das allgemeine Bewusstsein des Individuums als solchen selbst.[1]) Es würde sich also nur um das einheitliche, einige Bewusstsein in mir selbst handeln; das „überhaupt“ würde nur eine

[1]) Kant nennt in diesem Sinne ausdrücklich in der 1. Aufl. der Kr. d. r. V. (Orig. 107, bei Kehrbach 121, bei Valentiner 713) die transc. Apperzeption im Gegensatz zum „wandelbaren“ empirischen Bewusstsein „unwandelbar“.

Erläuterung des „Einen“ sein und wäre also doch nur pleonastisch gesetzt. Der Ton läge also hier auf der Einheitlichkeit meines Bewusstseins, des Bewusstseins meiner Selbst als Individuums. Vgl. auch Refl. II. 973.

Nun ist sicher, dass Kant auch diesen Gesichtspunkt hat: er betont oft genug die Einheit des Bewusstseins, und zeichnet diese ja noch besonders aus durch die beliebte Wendung der Einheit der Synthesis der Apperzeption. Gegenüber der tausendfachen Zerrissenheit unserer Einzelzustände, unserer Empfindungen und Wahrnehmungen, die uns durch tausendfache Affektion gegeben werden, betont Kant oft genug die absolute Einheit des Ich als denkenden Zentrums, als Einheitspunktes des Denkens.

Aber wollte man in Kants „Bewusstsein überhaupt“ nur dieses Einheitliche in mir selbst, die eigene innere Einheit meines Selbst als solchen sehen, so würde man doch den Sinn jenes Ausdruckes weit verfehlen. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis würde dadurch allein nicht gewährleistet: eine Erkenntnis ist eben nur dann notwendig, wenn sie nicht bloss durch mich zur Einheit der Apperzeption gebracht wird, sondern wenn diese Synthesis für alle denkenden Wesen gilt. Also jene Einheit meines Selbst hat nur dann erkenntnisschaffende Bedeutung, wenn in und mit der Vereinheitlichung durch die Einheit meines Bewusstseins gleichzeitig die Form alles Bewusst-seins überhaupt[1]) in mir wirksam ist. Würde es sich beim „Bewusstsein überhaupt“ nur um meine individuelle Bewusstseinseinheit handeln, um mein Bewusstsein im allgemeinen im Gegensatz zu meinen momentanen Bewusstseinszuständen, so kämen wir nie über individuelle Giltigkeit der Erkenntnis hinaus, so blieben wir doch zuletzt im Individualismus und Subjektivismus stecken. Nur weil und indem in der Einheit meines Bewusstseins zugleich sich die Einheit alles Bewusst-seins überhaupt geltend macht, wird die Erkenntnis wahrhaft allgemein und objektiv.

---

[1]) Wesentlich in diesem Sinne spricht Kant (Kr. d. r. V. A. 354 = Kehrb. 302 = Valent. 734) von dem „formalen Satz der Apperzeption: Ich denke“ oder von der „Form der Apperzeption, die jeder Erfahrung anhängt“, und (in der Kr. d. r. V. A. 382 = Kehrb. 322 = Valent. 752) von dem Ich als „der blossen Form des Bewusstseins“. Während diese Stellen nur der 1. Aufl. angehören, nennt Kant in einer nur der 2. Aufl. (B. 208 = Kehrb. 163 = Valent. 206) angehörenden Stelle die reine Apperzeption „ein bloss formales Bewusstsein (a priori)“.

In diesem Sinne also ist „Bewusstsein überhaupt“ zunächst bei Kant gemeint: die allgemeine Form alles Bewusst-seins überhaupt, wann, wo und wie es sich überhaupt vorfinde. Wenn die gegebenen Empfindungen kategorial verarbeitet sind, sind sie damit dem Bewusstsein überhaupt unterbreitet; und andererseits, indem sie dem Bewusstsein überhaupt, der Form alles Bewusst-seins überhaupt unterstellt werden, werden sie eben damit der kategorialen Synthesis unterworfen.

Darin aber besteht der Kern und das Prinzip der „transscendentalen Methode“ Kants, dass sie die Verbindung der Empfindungen nicht bloss in meinem individuellen Bewusstsein sucht, sondern in der Allgemeinheit des Bewusstseins überhaupt. Würde sie das erstere tun, so wäre sie psychologisch-genetisch und würde das empirische Zustandekommen der Erfahrung genealogisch untersuchen; sie ist aber logisch-analytisch, und sucht, nicht durch Einzelforschung, sondern beurteilend im allgemeinen, was in der Erfahrung überhaupt im allgemeinen liegt; und findet, dass Erfahrung im prägnanten Sinn darin besteht, dass das Mannigfaltige nicht bloss im Einzel-Ich nach dessen individuellen Anlagen verbunden wird, sondern dass es durch die in jedem Bewusstsein als solchem notwendigen Erkenntnisfaktoren a priori gesetzmässig verknüpft ist. Und wenn auch das erkennende Individuum als einzelnes, in der Gestalt eines Galilei oder Newton, das Mannigfaltige zum ersten Male historisch zu einem Gesetz verbindet, so tut dies das betreffende Individuum doch nicht als Individuum, sondern insofern in ihm die Vernunft überhaupt gesetzmässig wirksam ist, insofern es also ein Vertreter der gesetzmässigen Form alles Bewusst-seins überhaupt ist.

Damit aber eben erweitert sich die Einheit des individuell-einheitlichen Bewusstseins zur Einheit alles Bewusstseins im allgemeinen, und diese logische Verallgemeinerung des Bewusstseins stellt sich uns nun durch eine leichte, aber bedeutsame Verschiebung dar als ein generell-einheitliches Bewusstsein, als — Allgemeinbewusstsein.[1]) Damit aber verlassen wir das Gebiet des Logisch-

---

[1]) Man wird, ohne den vorliegenden Zeugnissen Gewalt anzutun, sagen dürfen, dass bei Kant selbst also eine Fortbildung der Lehre stattgefunden hat, aus der sich auch die verschiedenen Bedeutungen des Ausdruckes „Bewusstsein überhaupt“ erklären. In der 1. Aufl. d. Kr. d r. V. tritt der Ausdruck ‚Bewusstsein überhaupt‘ noch nicht auf: die Sache ist aber schon vorhanden, insofern doch die transscendentale Apperzeption die allgemeine Form und Funktion des Bewusst-seins bedeutet. „Bewusst-

Allgemeinen, wir kommen ins Überlogische, ohne jedoch einen Schritt in das Gebiet einer neuen Realität zu tun. Wir nehmen damit noch nicht ein solches Allgemein-Bewusstsein als etwas Reales an: sondern wir bleiben mit Kant auf der Grenze stehen. Einen Grenzbegriff hat Kant gebildet, indem er dem Bewusstsein überhaupt den Sinn eines Allgemein-Bewusstseins gibt. Ein erkenntnistheoretischer Hilfsbegriff ist es nur, etwa wie jener der intellektuellen Anschauung. Ein Allgemein-Bewusstsein nimmt Kant damit nicht einmal als Hypothese an, sondern nur als methodischen Kunstgriff. Meine Erkenntnisse sind dann objektiv, d. h. allgemein und notwendig, wenn sie so geformt sind, wie sie es sein müssten, wenn sie einem allumfassenden Allgemein-Bewusstsein, dem Generalvertreter aller einzelnen Bewusstseine, unterstellt würden; dieses „Allgemein-Bewusstsein", diese Idee Kants, bedeutet bei ihm nur den Gedanken einer Zusammenfassung aller Einzelbewusstseine in einem allgemeineren, die Individuen umfassenden, und damit auch alle Individuen überragenden Bewusstsein überhaupt.

Damit kommen wir zur Frage der Realität des „Bewusstseins überhaupt" für Kant. Es ist klar, dass man dies Problem nicht verwechseln darf mit der Frage nach der Realität des einzelnen Ichs für Kant. Es handelt sich nicht darum, ob dem einzelnen Erscheinungs-Ich ein transscendentes Ich-an-sich entspreche oder nicht.

Jene Frage nach der metaphysischen Realität des „Bewusstseins überhaupt" = Allgemeinbewusstsein ist scharf zu trennen von der anders gearteten Frage nach der metaphysischen Realität

---

sein überhaupt" im Sinne eines logischen Allgemeinbegriffs ist also in der 1. Aufl. der Kr. d. r. V. zwar nicht dem Ausdruck, wohl aber der Sache nach schon vorhanden. In den Prolegomena tritt die Weiterbildung derart ein, dass für den schon sachlich vorhandenen neuen Begriff auch der neue Ausdruck gebildet wird. In den Stellen der Prolegomena, sowie in den übrigen oben S. 49 ff. aufgezählten Hauptstellen ist nun der Übergang vom „Bewusstsein überhaupt" als logischem Allgemeinbegriff zum erkenntnistheoretischen Hilfsbegriff, zur Idee eines Allgemein-Bewusstseins zwar schon der Sache nach gemacht, aber doch nicht unzweideutig zum Ausdruck gebracht. In den beiden Reflexionen (Erdmann II, 981 u. 989), welche nach Erdmanns Schätzung aus der späteren Zeit des Kritizismus stammen, tritt nun dagegen dieses „Allgemein-Bewusstsein" deutlich hervor, sowohl sachlich als ausdrücklich, dagegen fehlt nun gerade an diesen beiden Stellen der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt". Vielleicht eröffnet die von Adickes zu erwartende neue Ausgabe des Kantischen Nachlasses hierfür neue Quellen und neue Gesichtspunkte.

des einzelnen denkenden Wesens. Wir kommen damit in das überaus diffizile Gebiet der Dinge an sich; aber man kann die letztere Frage immerhin noch dahin beantworten, dass es Stellen genug bei Kant gibt, in denen er die metaphysische Existenz des *homo noumenon* unzweideutig setzt, und damit eben die metaphysische Bedeutung des individuellen Ich anerkennt. Aber selbst wenn man diese Realitätsfrage bejaht, so bleibt immer noch die zweite Frage, ob Kant die metaphysische Realität eines Allgemein-Bewusstseins angenommen habe. Diese Frage ist aber vielmehr keine Frage, denn diese metaphysische Realität hat Kant nirgends angenommen, und kann sie auch, seiner ganzen kritischen Philosophie entsprechend, nicht angenommen haben.

Nun könnte man aber mit folgendem Einwand kommen: Das „Bewusstsein überhaupt“ sei identisch mit der transscendentalen Apperzeption, und wenn diese eine metaphysische Realität sei, so sei auch das „Bewusstsein überhaupt“ nach Kant als metaphysische Realität zu fassen. Aber in dieser Argumentation stecken zwei falsche Voraussetzungen. Einmal ist das „Bewusstsein überhaupt“ keineswegs ohne weiteres mit der „transscendentalen Apperzeption“ zu identifizieren. Die Synthesis der transscendentalen Apperzeption stellt die Gesetzmässigkeit dar, nach der sich alles Denken überhaupt vollzieht und vollziehen muss, nach der alle Verbindung des Mannigfaltigen in dem Bewusstsein und in jedem Bewusstsein vor sich gehen muss. Diese Gesetzmässigkeit ist allerdings in allen denkenden Individuen dieselbe, aber darum ist noch nicht sie selbst begrifflich mit dem „Bewusstsein überhaupt“ zu identifizieren. „Bewusstsein überhaupt“ ist vielmehr die begriffliche Verallgemeinerung des Einzelbewusstseins und der Einzelbewusstseine zu einem Allgemeinbewusstsein, zu einem über alle einzelnen Individuen übergreifenden Gesamtbewusstsein, ein Begriff, den als Hilfsvorstellung, als Grenzbegriff, als blosse Idee zu bilden erlaubt ist. Von einem solchen „Bewusstsein überhaupt“ kann man ja auch, wie das faktisch später Laas getan hat, sprechen, ohne jene von Kant selbst angenommene apriorische Gesetzmässigkeit alles Denkens überhaupt zu akzeptieren; also ist „Bewusstsein überhaupt“ nicht ohne weiteres identisch mit „transscendentaler Apperzeption“. Vom Kantischen Standpunkt aus allerdings wäre ein solches empirisches „Bewusstsein überhaupt“ erkenntnistheoretisch wertlos. Für Kant wird die Idee des „Bewusstseins überhaupt“ nur dadurch wertvoll, dass demselben die Annahme einer allgemeingiltigen Ge-

setzmässigkeit des Denkens überhaupt, also in seiner Sprache die Annahme der Synthesis der reinen, transscendentalen Apperzeption, der synthetischen Verbindungsgesetze a priori — zu Grunde liegt. Begrifflich identisch sind also beide Gebilde, „Bewusstsein überhaupt" und „transscendentale Apperzeption", nicht, auch nicht für Kant selbst; denn nur erst auf Grund der Annahme der Gesetzmässigkeit der Synthesis der transscendentalen Apperzeption kann für Kant die Idee eines Bewusstseins überhaupt entstehen.

Dass nun aber — und dies war die zweite Voraussetzung der oben angeführten Argumentation — die Synthesis der transscendentalen Apperzeption selbst als metaphysische Realität zu bezeichnen wäre, ist nach dem oben Entwickelten ebenfalls schon ausgeschlossen. Was auch Kant über das Ding-an-sich gedacht und gesagt haben mag, nirgends hat er etwa die transscendentale Apperzeption selbst als Ding-an-sich gefasst oder bezeichnet. Sie ist ihm vielmehr die im Ich sich geltend machende Gesetzmässigkeit des Denkens, die als solche die Form und die Norm alles Bewusstseins ist, auf die man also die Kategorie der Substanz gar nicht anwenden kann, weder im empirischen noch im transscendenten Sinne. Und ebensowenig ist jene Kategorie anwendbar im Sinne Kants auf den auf der Grundlage des Begriffs der transscendentalen Apperzeption ruhenden Begriff des „Bewusstseins überhaupt".

Eine metaphysische Bedeutung kann also Kant selbst — seinem ganzen kritischen Grundprinzip nach — nicht dem „Bewusstsein überhaupt" gegeben haben. Wohl musste seine transscendentale Methode ihn mit Notwendigkeit auf den logischen Allgemeinbegriff der Form alles Bewusst-seins überhaupt führen, wohl konnte er noch diese Form alles Bewusst-seins überhaupt in den erkenntnistheoretischen Hilfsbegriff eines Allgemein-Bewusstseins weiterbilden — aber einen metaphysischen Grundbegriff konnte, durfte und wollte Kant mit dem „Bewusstsein überhaupt" nimmermehr schaffen. Diesen verhängnisvollen, über den Kritizismus hinausführenden und damit zum unkritischen Dogmatismus verführenden Schritt haben erst einige seiner Epigonen getan.

Für Kant und in Kants Sprache ist das „Bewusstsein überhaupt" kein transscendenter, sondern ein transscendentaler Begriff.

II. Die Lehre vom „Bewusstsein überhaupt" in der nachkantischen Philosophie.[1])

§ 16. Das „Bewusstsein überhaupt" bei Karl Leonhard Reinhold.

Man sollte erwarten, dass über die Lehre vom „Bewusstsein überhaupt" Kants Schüler und Anhänger Jakob Siegmund Beck sich erläuternd geäussert hätte. War er es doch, dem Kant im Oktober 1792 geschrieben hatte, es „komme alles darauf an", darzutun, dass die Verbindung (und deren Funktion) unter Regeln a priori im Gemüte stehe, „welche das reine Denken eines Objektes überhaupt (den reinen Verstandesbegriff) ausmachen", weil nämlich im empirischen Begriffe des Zusammengesetzten die Zusammensetzung nur durch die selbsttätige Verbindung des Mannigfaltigen „in ein Bewusstsein überhaupt (das nicht wiederum empirisch ist) vorgestellt werden" könne. Allein wie Beck einerseits wesentliche Stücke der Kantschen Philosophie, z. B. das Ding an sich, ablehnte, so nahm er auch anderseits der Terminologie seines Meisters gegenüber eine selbständige Stellung ein. So vermied er in seiner „Propädeutik zu jedem wissenschaftlichen Studio" aus dem Jahre 1799 die Bezeichnung „kritische" Philosophie, weil die wahre Philosophie keines Mannes Namen führen dürfe. Und fünf Jahre früher, am 17. Juni 1794, schrieb er an Kant: „Sie führen Ihren Leser in Ihrer K. d. r. V. allmählich zu dem höchsten Punkt der Transszendentalphilosophie, nämlich zu der synthetischen Einheit. Sie leiten nämlich seine Aufmerksamkeit zuerst auf das Bewusstsein eines Gegebenen, machen ihn nun auf Begriffe, wodurch etwas gedacht wird, aufmerksam, stellen die Kategorien anfänglich auch als Begriffe in der gewöhnlichen Bedeutung vor und bringen zuletzt Ihren Leser zu der Einsicht, dass diese Kategorie eigentlich die Handlung des Verstandes ist, dadurch er sich ursprünglich den Begriff von einem Objekt macht und das ‚Ich denke ein Objekt' erzeugt. Diese Erzeugung der synthetischen Einheit des Bewusstseins habe ich mich gewöhnt, die ursprüngliche Beilegung zu nennen."

---

[1]) Die folgenden Ausführungen erheben nicht den Anspruch, eine ausführliche oder gar erschöpfende Geschichte der Lehre vom „Bewusstsein überhaupt" zu geben, sie wollen nur Bausteine zu einer solchen historisch-kritischen Darstellung liefern.

Kant war freilich mit dieser Bezeichnung nicht einverstanden. In seiner Antwort vom 1. Juli 1794 macht er den scholastischen Einwand, das Wort „Beilegung“ lasse sich nicht ganz verständlich auf lateinisch ausdrücken. Bemerkenswert ist, dass Kant im Folgenden den Begriff der Allgemeingiltigkeit durch den der Mitteilbarkeit (Communicabilität) umschreibt. Er fügt jedoch hinzu: „Für mich sind aber so überfeine Spaltungen der Fäden nicht mehr; selbst Herrn Prof. Reinholds seine kann ich mir nicht hinreichend klar machen.“ Damit nehmen wir von Beck, bei dem sich der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ nicht zu finden scheint und bei dem auch die Sache selbst eine ganz andere Wendung bekommen hat, den Übergang zu Reinhold.

Karl Leonhard Reinhold hatte schon 1789 ein Buch unter dem Titel „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens“ (2. Auflage 1795) veröffentlicht. Kants K. d. r. V. war im wesentlichen eine Theorie des Erkennens. Da aber das Erkennen ein komplizierter Begriff ist, über welchen die Meinungen der Philosophen von einander abweichen, glaubte Reinhold einen Schritt weiter zurückgehen zu müssen, um im Bewusstsein und seinen Vorstellungen den allgemein anerkannten, gleichsam neutralen Boden zu finden, von dem er seinen Ausgangspunkt nehmen könne. Reinholds Kardinalbegriffe sind daher die „Vorstellung überhaupt“ und das „Bewusstsein überhaupt“.

Kant hatte sowohl die Vorstellung, als auch das Bewusstsein als bekannte Tatsachen vorausgesetzt und ohne Erklärung eingeführt. Alles, was nicht Gefühl oder Wille ist, nannte Kant „Vorstellung“, ja er nahm sogar „unbewusste“ Vorstellungen an, „sofern wir uns mittelbar bewusst sein können, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind.“ [1]) Vorstellung ist bei Kant die „Gattung überhaupt“, [2]) unter welcher, dem ersten Grade der Erkenntnis, deren zweiter Grad stehe, nämlich „die Vorstellung mit Bewusstsein“. „Die Vorstellung lässt sich durchaus nicht erklären; denn man müsste, was Vorstellung sei, immer durch eine andere Vorstellung erklären“ (Kants Logik, herausg. von Jäsche, Ausgabe von 1800, S. 41).

Nach Reinhold ist nun von jeder „Vorstellung überhaupt“, d. h. dem Gemeinschaftlichen der Empfindung, der Anschauung, des Begriffes und der Idee, also demjenigen, was zwar weder

[1]) Anthropologie IV² 17.

[2]) I, 333 (K. d. r. V.).

Objekt noch Subjekt ist, aber auf beide bezogen wird, — von jeder „Vorstellung überhaupt“ unzertrennlich ist das „Bewusstsein überhaupt“, das Bewusstsein seinem Gattungsbegriffe nach, welches eben in dem Bezogenwerden der blossen Vorstellung auf das Objekt und das Subjekt besteht (Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens, S. 321). In jeder Vorstellung sei zweierlei enthalten: erstens etwas, was sich in ihr auf das Objekt bezieht und wodurch sie dies tut, — der Stoff der Vorstellung; zweitens etwas, was sich in ihr und wodurch sie sich auf das Subjekt bezieht, wodurch jener Stoff erst eine Vorstellung wird, — die Form der Vorstellung. Während der dem Subjekt gegebene Stoff in diesem (dem Subjekte) die Annahme eines sich leidend verhaltenden rezeptiven Vermögens nötig mache, setze die Form voraus, dass sie spontan durch innere Tätigkeit im Subjekte hervorgebracht werde. Ohne Rücksicht auf Spontaneität oder Rezeptivität bestehe ein der Sinnlichkeit, dem Verstande und der Vernunft Gemeinschaftliches, eben das „Vorstellungsvermögen überhaupt“.

Reinhold leugnet, im Gegensatz zu Kant, Vorstellungen ohne Bewusstsein. „Das Bewusstsein überhaupt ist von der Vorstellung überhaupt unzertrennlich (a. a. O., S. 327; vergl. auch S. 256). In dieser Beschränkung war der Terminus „Vorstellung“ von Chr. Wolff als intellektueller Bewusstseinsvorgang, bereits auf der Stufe der Empfindungen nachweisbar, in die philosophische Sprache eingeführt worden.[1])

Schon äusserlich, nämlich durch Kursivdruck, hat Reinhold fast durchgehends das „Bewusstsein überhaupt“ als einen besonderen Terminus ausgezeichnet. Er beklagt, dass „bisher über das ‚Bewusstsein überhaupt‘ eben so wenig und eben so schief philosophiert“ worden sei, wie „über die blosse Vorstellung überhaupt“. Die wenigen, die es diskutiert hätten, seien nur bei gewissen einzelnen Arten des Bewusstseins stehen geblieben, „deren Eigentümlichkeiten sie nur sehr schwankend und unbestimmt angeben konnten“, da sie die Gattung, das ‚Bewusstsein überhaupt‘, bei ihren Untersuchungen ganz übersehen hätten (a. a. O., S. 322). Man habe infolge der Verworrenheit des Begriffes der blossen Vorstellung fälschlich jede Veränderung des Gemüts „Vorstellung“ genannt und somit auch das Bewusstsein für eine Vorstellung,

[1]) Vergl. hierzu B. Erdmanns Aufsatz: „Zur Theorie der Apperzeption“, Vierteljahrsschr. für wiss. Philos. X (1886) S. 307 u. f.

und zwar für die Vorstellung der Vorstellung erklärt. Erst bei tieferem Eindringen in die Natur des Bewusstseins sei dieses wenigstens für die Vorstellung der Beziehung einer Vorstellung aufs vorstellende Subjekt ausgegeben worden. Allein das „Bewusstsein überhaupt“ sei von der „Vorstellung überhaupt“ so wesentlich verschieden, dass keine Art des Bewusstseins als Bewusstsein Vorstellung sein könne. Gewiss: zu jedem Bewusstsein gehöre Vorstellung, aber ausser dieser auch die im Bewusstsein vorhandene, von der Vorstellung unterschiedene Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Dieses Beziehen aber dürfe man nicht „Vorstellung“ nennen. Denn das doppelte Bezogenwerden der Vorstellung auf das Subjekt und Objekt werde gar nicht vorgestellt, sondern sei die Form des „Bewusstseins überhaupt“ selber. Wenn man sich dieses Bezogenwerden vorstelle, so habe man es darum nicht schon selbst; das Bewusstsein und die Vorstellung des Bewusstseins sei zweierlei. Letztere sei, auf das Bewusstsein als Gegenstand und auf das Subjekt bezogen, das Bewusstsein des Bewusstseins. Noch weniger könne das Bewusstsein Vorstellung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen dem Subjekte an sich und der blossen Form einerseits, — dem Objekte an sich und dem blossen Stoffe der Vorstellung andrerseits sein, da alle diese vier Dinge nicht vorstellbar seien (S. 324).

Das „Bewusstsein überhaupt“ sei also keine Vorstellung, sondern diejenige Veränderung des Gemüts, durch welche die blosse Vorstellung aufs Objekt und Subjekt bezogen werde; „eine doppelte Handlung des Subjektes, durch welche die Vorstellung in Rücksicht ihres Stoffes dem Gegenstande, und in Rücksicht ihrer Form dem Subjekte zugeeignet wird; eine Handlung der Spontaneität, durch welche die Vorstellung mit dem von ihr verschiedenen Objekte und Subjekte verbunden wird“ . . . „Durch das Beziehen der Vorstellung auf den Gegenstand ist sich das Subjekt etwas bewusst, durch das Beziehen auf das Subjekt ist es sich etwas bewusst. Dieses Etwas ist in jedem Bewusstsein der Gegenstand des Bewusstseins, aber auch zugleich in jedem der Gegenstand der blossen Vorstellung, die mit ihm und dem Subjekte den Inhalt des Bewusstseins ausmacht“ (325).

Wie Arten zur Gattung verhalten sich zum „Bewusstsein überhaupt“ 1. das Bewusstsein der Vorstellung, 2. das Bewusstsein des Vorstellenden (das Selbstbewusstsein) und 3. das Bewusstsein des Vorgestellten. Unterschieden sind diese drei Arten nur durch

ihre Gegenstände; was ihnen gemeinschaftlich zukommt und sie zur Gattung verbindet, ist das „Bewusstsein überhaupt“. Dieses ist als das Bezogenwerden der blossen Vorstellung aufs Objekt und Subjekt die eigentliche Natur jeder Art des Bewusstseins (S. 325—327).

Die fehlerhafte Annahme unbewusster Vorstellungen, zu der man vorwiegend auf Leibnizischen Gedankengängen gelangt war, ist nach Reinhold zum teil auch durch eine Verwechselung des nie untersuchten „Bewusstseins überhaupt“ mit dem „klaren“ und „deutlichen“ Bewusstsein verschuldet worden. „Es gibt Vorstellungen ohne klares Bewusstsein. Ist es nun nicht ausgemacht, wodurch sich das klare Bewusstsein von dem ‚Bewusstsein überhaupt‘ unterscheide, so ist nichts natürlicher, als dass man den Mangel des klaren Bewusstseins für Mangel des ‚Bewusstseins überhaupt‘ ansehe“ (331).

Die Klarheit des „Bewusstseins überhaupt“ ist zu suchen in der Klarheit seiner drei Arten (des Bewusstseins der Vorstellung, des Subjektes und des Objektes).

Deutlich ist das „Bewusstsein überhaupt“, wenn es Bewusstsein des vorstellenden Subjektes, also Selbstbewusstsein ist. Im Selbstbewusstsein besteht in allen Fällen der Deutlichkeit der drei Arten des „Bewusstseins überhaupt“ auch die Deutlichkeit der Gattung, des „Bewusstseins überhaupt“.

Beim Selbstbewusstsein wird das Objekt des Bewusstseins als identisch mit dem Subjekte vorgestellt. Diese Identität in einem und eben demselben Bewusstsein erklärt sich auf folgende Weise: „Der Stoff der blossen Vorstellung, deren Objekt das Vorstellende ist, kann und muss in zweierlei Rücksichten angesehen werden, 1. inwiefern er seiner eigentümlichen Beschaffenheit nach in seinen Gegenständen, den Formen der Rezeptivität und Spontaneität, a priori im Vorstellungsvermögen bestimmt ist, und 2. inwiefern er in der Vorstellung, deren Inhalt er ausmacht, durch das Affiziertwerden der Rezeptivität, welches zu jeder Vorstellung gehört, bestimmt werden muss. Dieses Affiziertwerden kann bei einer Vorstellung, die nur die a priori im Gemüt vorhandenen Formen vorstellt, durch nichts ausser dem Vorstellungsvermögen, sondern muss durch die Tätigkeit des Vorstellungsvermögens selbst geschehen. Inwiefern nun der Stoff zur Vorstellung des Vorstellenden in den Formen der Rezeptivität und Spontaneität a priori im Gemüte bestimmt, und zwar demselben gegeben und nicht von

ihm hervorgebracht ist, insofern wird das Gemüt durch dieses Gegebene (den Stoff) sich selbst Objekt. Inwiefern aber dieser a priori im Vermögen bestimmte Stoff durch eine Handlung der Spontaneität als wirklicher Stoff in einer besonderen Vorstellung bestimmt (die Wirklichkeit dieses Stoffes in der Vorstellung durch die Handlung des Subjektes hervorgebracht) wird, insofern stellt diese Vorstellung an dem als vorstellend vorgestellten Objekte auch das Subjekt in der Eigenschaft als Objekt vor, — das Subjekt, dem der Stoff der Vorstellung sowohl inwiefern er a priori im Vorstellungsvermögen, als auch inwiefern er a posteriori in der wirklichen Vorstellung bestimmt ist, einzig angehört“ (335, 336).

In diesen Auseinandersetzungen glaubt Reinhold zugleich die Grundlinien zur Entstehungsgeschichte der wichtigen Vorstellung des Ichs gezeichnet zu haben. „Unter dem Ich wird das vorstellende Subjekt, inwiefern es Objekt des Bewusstseins ist, verstanden. Der Weg vom dunkeln Bewusstsein eines Gegenstandes, von welchem alles Bewusstsein ausgeht, zum deutlichen Selbstbewusstsein geht durch das klare Bewusstsein der Vorstellung, die vorher in ihrem Unterschiede vom Gegenstande vorgestellt werden muss, bevor das Vorstellende in seinem Unterschiede von der Vorstellung vorgestellt werden kann. Das Gemüt muss sich vorher das blosse Vorstellen vorgestellt haben, bevor es sich selbst unter dem Prädikate des Vorstellenden denken kann“ (336).

Am Ende der subtilen Distinktionen Reinholds wirft der Leser doch unwillkürlich die Frage auf, wie sich denn der hier (S. 336) und schon früher so harmlos eingeführte Begriff „Gemüt“ zu dem oben (S. 321 u. f.) erläuterten Begriffe „Bewusstsein überhaupt“, sowie zu dem „metaphysischen Vernunftvermögen“ (S. 165) verhalte (338). Reinhold gibt darauf keine bündige Antwort.

Beim „Bewusstsein überhaupt“ (der Gattung) wird genau wie bei der einen seiner drei Arten, dem Bewusstsein des Gegenstandes, der Gegenstand von der blossen Vorstellung unterschieden. Worin besteht nun hier der Unterschied zwischen Gattung und Art? Reinhold antwortet: Die Handlung des Unterscheidens, wie sie das „Bewusstsein überhaupt“ vornimmt, ist keine Vorstellung; sie besteht vielmehr bloss in dem Verbinden der Vorstellung mit dem Subjekte. Dagegen wird beim Bewusstsein des Gegenstandes der Gegenstand nicht nur von der blossen Vorstellung unterschieden, sondern auch **als** unterschieden vorgestellt.

Die vorstehende Darlegung stützt sich auf die 2. Auflage des Reinholdschen „Versuchs einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens“ (1795). In der 1. Auflage (1789), auf die Reinhold selber in einem kurzen Aufsatz unter dem Titel „Verschiedene Ansichten vom Bewusstsein“ (Beilage III zu seinem Buche „das menschliche Erkenntnisvermögen“, Kiel 1816) zurückgeht, finden sich die Gedanken über das „Bewusstsein überhaupt“ nicht anders entwickelt.

Reinhold übt folgende Selbstkritik an seiner Theorie („Das menschliche Erkenntnisvermögen“ S. 241): „Zum Behuf des objektiven Bewusstseins oder der empirischen Erkenntnis setzt die Theorie des V. V. in der Rezeptivität des vorstellenden Subjektes neben dem inneren Sinne als dem Vermögen, durch sich selbst affiziert zu werden, auch einen äusseren Sinn, als das Vermögen, durch äussere, vom Subjekte und seinem Vermögen unabhängige Gegenstände, durch die Dinge an sich affiziert zu werden, voraus, welches die Sinnlichkeit heisst. Gleichwohl aber soll dem von der Theorie des Vorstellungsvermögens aufgestellten Begriffe der Vorstellung überhaupt die Vorstellung des Dinges an sich widersprechen und daher unmöglich sein. Die Theorie gerät sonach mit sich selber in Widerspruch, indem sie das zu den Vorstellungen des äusseren Sinnes unentbehrliche Affiziertwerden von aussen her von der Einwirkung der Dinge an sich herleitet und also auf das Nichtvorstellbare das Prädikat der Ursächlichkeit anwendet, welches ihrer eigenen Theorie des Verstandes zufolge nur eine dem Verstande a priori gegebene Form seiner Vorstellungen ist, und durch die Begriffe nur auf sinnlich vorgestellte Gegenstände, nur auf Erscheinungen, anwendbar sein kann.“

Reinhold suchte den Zusammenhang zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen in der Vermittlung, welche die menschliche Wortsprache dem Bewusstsein und der gegenseitigen Verständigung leistet. Kant und Hume hatten im Gegensatz zu Locke und Leibniz die Bedeutung der Sprache mit Stillschweigen übergangen. Männer wie Hamann, Jacobi und Herder hatten diesen Mangel wiederholt getadelt. Kant hatte sich darauf beschränkt, Sinnlichkeit und Verstand, diese beiden möglicherweise aus einer Wurzel entsprungenen Stämme der Erkenntnis, durch den Schematismus miteinander zu verbinden. Reinhold suchte den Nachweis zu führen, dass der Zusammenhang zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen durch die beiden Vermögen ange-

hörige Sprache vermittelt werde, indem diese das Sinnenfällige darbiete in dem Hörbaren der artikulierten Laute, in dem Sichtbaren der Schriftzeichen, sowie in dem Bilderreichtum ihrer Metaphern, dem Verstande aber in ihren Begriffen, demjenigen, was durch jenes Sinnenfällige nur bezeichnet und gemeint sei, eine Handhabe des Denkens gebe.[1]) Daher ist schon das Wort Bewusstsein von Belang. „Nie war das Bedürfnis, die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Bewusstsein zu suchen und zu finden dringender als bei dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie in Deutschland; und sie ist entdeckt, sobald sie ausdrücklich ausgesprochen und eben dadurch in einem deutlichen Begriffe aufgestellt ist“ (Das menschliche Erkenntnisvermögen S. 109).

Das sinnliche Vorstellen ist dem tierischen Bewusstsein verwandt, das göttliche Bewusstsein ist dem menschlichen durch das Denken ähnlich; es ist aber sowohl über das sinnliche Vorstellen als über alles Vorstellen, mithin auch über die Sprache erhaben; es ist das allwissende Bewusstsein des allgegenwärtigen und allmächtigen Urwesens, „dessen Denken den Grund der Möglichkeit, und dessen Wollen den Grund der Wirklichkeit des wahren Seins der Natur im allgemeinen und einzelnen enthält.“ Diese dogmatische Erhebung des Bewusstseins überhaupt in das Gebiet des Religiösen findet sich, wie wir sehen werden, ganz ähnlich auch bei Schelling. „Die dem denkenden Vorstellen eigentümliche Gewissheit macht den eigentlichen Gattungsbegriff des menschlichen Bewusstseins aus, und die unter dieser Gattung begriffenen beiden Arten des Bewusstseins sind keineswegs das reinsinnliche oder tierische und das reindenkende oder göttliche Bewusstsein, sondern sie sind das empirisch denkend vorstellende Bewusstsein, welches der Erfahrung, und das reindenkend vorstellende Bewusstsein, welches dem Gewissen ursprünglich eigen ist“ (a. a. O., S. 109—111).

Die starke Beimischung metaphysischer Spekulation, die sich in Reinholds Darlegungen kundgibt, veranlasste und berechtigte den Halleschen Professor Jakob, in seinem Briefe vom 22. Juni 1795 an Kant zu schreiben, er halte mit Beck „die Art zu philo-

[1]) Die enge Beziehung des Bewusstseins überhaupt zur Sprache, deren Begriffszeichen ja gleichsam die allgemeingültigen Tausch- und Verkehrsmittel des Allgemeinbewusstseins sind, scheint schon Kant im Sinne gehabt zu haben, als er in seinem Briefe an Beck vom 1. Juli 1794 statt allgemeingiltig „mitteilbar“, „communicabel“ schrieb.

sophieren, welche diese Männer, Reinhold, Fichte, Abicht etc. einführen wollen, für eine völlige Abweichung von der kritischen Methode. Es ist unbegreiflich, wie man nach Erscheinung der Kritik noch nach einem obersten Grundsatz suchen kann, der nicht bloss die Grenzen der menschlichen Erkenntnis bestimmen, sondern auch sogar über jeden Inhalt kategorisch entscheiden soll“.

Reinholds Analyse des Bewusstseins überhaupt ist trotz des scheinbaren Hinausgehens über Kant in Wahrheit ein Rückfall in die Psychologie Tetens'. Das Reinholdsche Bewusstsein überhaupt ist der empirische Gattungsbegriff des individuellen Bewusstseins, das „empirische Bewusstsein überhaupt“, das in den Fesseln seiner Subjektivität sich nicht zur transscendentalen Höhe zu erheben vermag. Auf dem empirischen Fundamente des „repraesento, ergo sum“ lässt sich wohl das Erkenntnisvermögen beschreiben, nicht aber Erkenntnis begründen, weil das empirische Bewusstsein überhaupt bereits selber eine Tatsache des Bewusstseins, ein Begründetes ist und zu seinem letzten Grunde nicht gelangt. Man könnte höchstens noch sagen, dass Reinhold den abstrakten Verstandesbegriff des Bewusstseins im allgemeinen (vgl. oben S. 70 und 90) noch erreicht habe, aber die Vernunftidee eines übergreifenden Allgemeinbewusstseins im Sinne eines transscendentalen Hilfsbegriffes ist ihm völlig fremd geblieben.

Wie das Prinzip Reinholds erkenntnistheoretisch unzulänglich ist, so ist auch die analytische Methode seines Philosophierens verfehlt. Durch Analysis lässt sich die Realität der Erkenntnis nicht begründen, sondern höchstens die philosophische Propädeutik nach ihren logischen Elementen ergründen. Die Tendenz, in den systematischen Zusammenhang philosophischer Lehrgebäude durch Reduktion ihrer Bestandteile auf formale Logik einzudringen, bekundet zwar die Gründlichkeit eines nach Einsicht strebenden philosophischen Interesses, verrät aber auch Mangel an Überblick und Unvermögen zu selbständiger Konzeption. Daraus erklärt sich auch der schwankende Eklektizismus Reinholds, der häufige Wechsel seines Standpunktes: er ist nacheinander Anhänger Kants, Fichtes, Jacobis und Bardilis!

Gleichwohl ist den Bemühungen Reinholds nicht jedes Verdienst abzusprechen. Wenn auch die Analyse des empirisch bedingten Ich keine Methode sein kann, die zum Ziele führt, und wenn auch das individuelle Bewusstsein als Prinzip der Philosophie nicht genügt, so haben Prinzip und Methode doch das

philosophische Problem in ein neues Licht gerückt und das Verständnis seiner Lösung durch Kant vorbereiten helfen.

§ 17. Das „Bewusstsein überhaupt“ bei Maimon.

Es wäre unbillig, Salomon Maimon zu übersehen, der seinem Kritiker Reinhold halb als Gesinnungsgenosse, halb als Gegner in betreff des „Bewusstseins überhaupt“ wertvolle Anregungen gegeben hatte. Maimon verdient diese Erwähnung auch wegen der Anerkennung, die ihm Kant, Fichte und Schelling zollten.

Während wir bei den führenden Geistern der neueren Philosophie die Neigung zur metaphysischen Spekulation meist am Ende ihrer Laufbahn stärker hervortreten sehen, finden wir sie bei Maimon schon im Beginn derselben. Es mögen Reminiszenzen an Platon und Spinoza gewesen sein, die ihm die pantheistische Hypothese nahelegten, die Idee des Bewusstseins überhaupt durch eine *entelechia universi* zu realisieren. In seinem 1790 veröffentlichten Aufsatze „Über die Weltseele“ (Berlinisch. Journal f. Aufklärung, Bd. VIII, S. 47—92) führt er aus: Da die Begriffe Vielheit, Einheit, Existenz lediglich Formen des Denkens seien, die ohne sinnliches Schema keinen realen Wert hätten, so dürfe man weder die Existenz mehrerer Seelen noch diejenige einer einzigen allgemeinen behaupten. Gleichwohl sei die Annahme einer Weltseele, in der alle unorganischen und organischen Gebilde ihren Grund hätten, eine für die Naturerkenntnis fruchtbare und darum zulässige Hypothese. — Dieser pantheistische Dogmatismus war aber nur eine vorübergehende Anwandlung des kritischen Skeptikers.

Maimon war mit Reinhold der Ansicht, dass Kants Fundament der Transscendentalphilosophie noch tiefer gelegt werden müsse, stimmte aber in der Verbesserung der Grundlage mit Reinhold nicht überein. Maimon tadelt besonders Reinholds Satz des Bewusstseins darum, weil das Ich als höchstes Prinzip der Philosophie keine andere als bloss denkbare Realität, nicht aber wahre reale Bedeutung haben kann, weil es bloss logisch bestimmt ist. Darauf hat Maimon mit allem Nachdruck hingewiesen. Kein Kantianer hat das „Bewusstsein überhaupt“ so eingehend erörtert wie Maimon. In dem von Kant günstig beurteilten „Versuch über die Transscendentalphilosophie“ (1790) schreibt Maimon: „Die Be-

dingung unsers Denkens (Bewusstseins) überhaupt ist Einheit im Mannigfaltigen (S. 16). Das Bewusstsein aller Anschauungen überhaupt setzt das Bewusstsein von Zeit und Raum voraus (S. 55). Das Bewusstsein überhaupt beruht auf Einheit im Mannigfaltigen (S. 130). Ein Objekt des Denkens oder des Bewusstseins überhaupt erfordert Einheit im Mannigfaltigen“ (S. 215).

Während hier das Bewusstsein überhaupt noch im schlichten Sinne des gesamten Vorstellens gebraucht wird, gewinnt es schon in Maimons „Philosophischem Wörterbuche“ (1791) eine weiter tragende Bedeutung. Dort heisst es S. 61: „Das Ich kann nicht definiert werden, indem es entweder der allgemeinste, oder der individuellste Begriff vom Subjekte des Bewusstseins ist. Denn entweder bedeutet es das Bewusstsein überhaupt von allen seinen Modifikationen abstrahiert, und alsdann kann es nicht definiert werden, indem definieren nichts anderes ist als einen allgemeinen Begriff auf besondere Art bestimmen. Das Ich in diesem Sinne genommen aber ist eben dasjenige, was auf keine besondere Art bestimmt werden darf. Und so wie mein Ich (sei es übrigens, was es will) eben dasselbe bleibt, es mag auf diese oder eine andere Art bestimmt werden, so ist auch mein Ich und das Ich eines jeden anderen mit Bewusstsein begabten Wesens eines und eben dasselbe. Folglich ist das philosophische, d. h. das gedachte, nicht gefühlte Ich, der allgemeinste Begriff vom Subjekt des Bewusstseins überhaupt, das zwar als Bedingung eines jeden besonderen Bewusstseins gedacht, durch keine inneren Merkmale aber an sich erkannt werden kann. Oder das Ich bedeutet das besondere innere Gefühl, wovon das bestimmte Bewusstsein der Objekte begleitet wird, und welches so lange als das Wesen, dem es eigen ist, dauert, eben dasselbe bleibt. Das Ich in diesem Sinne genommen kann gleichfalls nicht definiert werden, indem ich keinem anderen dieses Gefühl oder Bewusstsein meines besonderen Ichs beibringen kann.“ An diese Distinktionen hat, wie sich später zeigen wird, Fichte angeknüpft. S. 108 a. a. O. bemerkt Maimon: „Die Idealisten verstehen unter Materie das dem Gegebenen in der Empfindung ausser der Seele zum Grunde liegende Etwas. Sie leugnen daher mit Recht, dass die Materie in diesem Sinne genommen existieren könne, welches auch ihre Gegner zugeben müssen. Sie nennen aber Seele nicht ein unbestimmtes, sich auf alle Objekte beziehendes Bewusstsein überhaupt, sondern ein bestimmtes Bewusstsein; folglich kommt der Seele in diesem Sinne.

genommen allerdings Existenz zu, welches abermals von niemand bestritten wird.“ Reinhold, mit dem Maimon brieflich verkehrte, unterzog das Buch einer Kritik, die nicht nach Wunsch seines Verfassers ausfiel. Maimon veröffentlichte 1793 in seinen „Streifereien im Gebiete der Philosophie“ den Briefwechsel mit Reinhold. Er nennt Reinhold einen tiefen, formellen, aber nicht reellen Denker, indem er das diskursive und objektive reelle Denken einander gegenüberstellt. Der Satz des Bewusstseins, den Reinhold zu Grunde lege, gelte nur von dem Bewusstsein einer Vorstellung, nicht aber vom Bewusstsein überhaupt. Diesem Einwande weicht Reinhold aus.

Im folgenden Jahre, 1794, gab Maimon unter dem Titel „Die Kategorien des Aristoteles“ eine Propädeutik zu einer neuen Theorie des Denkens heraus. Auch in dieser Schrift diskutiert Maimon das Bewusstsein überhaupt an mehreren Stellen. Ihm ist das Bewusstsein so viel wie Wissen überhaupt, die allgemeine Funktion unseres Erkennens, die Bedingung der Möglichkeit aller besonderen Funktionen, des Empfindens, Vorstellens, Erkennens u. s. w. Dem Bewusstsein z. B. des Rosenduftes inhäriert ein vierfaches Bewusstsein: 1. das B. meiner selbst, als Subjekt, 2. das B. des Rosenduftes als Objekt, 3. das B. der Beziehung meiner Selbst auf den Rosenduft, als Beziehung des Subjekts aufs Objekt, 4. das Bewusstsein überhaupt, das jenen ersten drei gemeinsam ist. Für das letztere fehlt eine passende Sonderbezeichnung, obgleich es als notwendige Bedingung jedes bestimmten Bewusstseins gedacht werden muss, wie wir uns seiner denn auch in jedem bestimmten Bewusstsein wirklich bewusst sind. Ein blosses Objekt des Bewusstseins überhaupt ist unerklärbar. Der Rosenduft kann nicht durch Merkmale erklärt, sondern muss an sich in der bewussten Empfindung (Anschauung) erlebt werden. Das Bewusstsein überhaupt, das jeder Erklärung zu Grunde liegt, ist selber keiner Erklärung fähig. Wenn die Formeln der Logik Bedeutung gewinnen sollen, so muss sie sowohl den Grund der Möglichkeit einer Verbindung des Mannigfaltigen in einer Einheit des Bewusstseins überhaupt vorausschicken, als auch den Grund der verschiedenen Arten dieser Verbindung aus der Transscendentalphilosophie. Dann erst vermag sie von diesem transscendentalen Grunde abzusehen, um als „reine“ Logik aufzutreten. Als solche ist sie die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens in Beziehung auf ein Ding überhaupt oder auf einen Gegenstand eines

(möglichen) Bewusstseins überhaupt. Betrachtet man irgend ein bestimmtes Bewusstsein des Subjekts als solchen (des Subjekts als Objekt), so zeigt sich ein Zwiefaches: 1. das Bewusstsein überhaupt, 2. die besondere Bestimmung des auf verschiedene Weise bestimmbaren Bewusstseins überhaupt. Der Begriff des Bewusstseins überhaupt ist dabei nicht durch analysierende Abstraktion gefunden, Abstraktion ist nur möglich, wenn das, was abstrahiert, und das, wovon abstrahiert wird, „Gegenstände des Bewusstseins an sich sind“. Vielmehr ist das Bewusstsein überhaupt die Folge der Reflexion über die Verbindung der Gegenstände im Bewusstsein. Auch wird das Bewusstsein überhaupt nicht etwa von der besonderen Bestimmung abstrahiert, sondern es stellt sich lediglich dar als Ergebnis jener Reflexion. Wer den Begriff eines unbestimmten Bewusstseins überhaupt nicht gelten lässt, muss auch den Begriff eines logischen Objekts des Denkens überhaupt beanstanden und somit den Gegenstand der Logik ablehnen. Denn der Begriff vom Objekt überhaupt ist nicht bloss ein Absehen von allen Bestimmungen des Objektes, sondern sogar eine Abstraktion auch vom Subjekt, seinem Korrelate. Obwohl das Subjekt selbst Objekt seiner selbst ist, soll es doch vom Objekt überhaupt verschieden gedacht werden. Dagegen stellt der Begriff eines Bewusstseins überhaupt keine unmögliche Forderung. Freilich verlangt er, von dem Verhältnis von Subjekt und Objekt zu abstrahieren, weil dieses Verhältnis — wenn auch kein bestimmtes Objekt, so doch ein bestimmtes Bewusstsein wäre; „es ist zwar ein durch innere Merkmale unbestimmtes Bewusstsein, aber dennoch als Bedingung eines jeden bestimmten Bewusstsein erkennbar. Es ist das unbestimmte x, das in einem jeden bestimmten Bewusstsein einen bestimmten Wert, a, b, c u. s. w. erhält. Die besondere Bestimmung in einem jeden bestimmten Bewusstsein ist der Gegenstand desselben (bestimmtes Objekt des Bewusstseins). Er wird durch Reflexion als etwas vom Bewusstsein überhaupt Verschiedenes, aber doch ohne dasselbe Unmögliches gedacht.“ Die Begriffe bestimmter Objekte, die allerdings nicht durchgängig bestimmt zu sein brauchen, also z. B. Dreieck, Kreis u. s. w., werden durch innere und äussere Einheit verbunden, weil sie nicht als allgemeine, nur durch innere Einheit verknüpfte, sondern als besondere, zugleich durch äussere Einheit verbunden werden. Denn ihr Mannigfaltiges ist zunächst in einer Einheit des Bewusstseins eines einzigen Objekts verbunden zu innerer Einheit, sodann aber werden alle

darunter begriffenen Objekte in einer Einheit des Bewusstseins überhaupt verknüpft zu äusserer Einheit. Maimon erläutert das an folgendem Beispiel: Das recht-, spitz- und stumpfwinklige Dreieck ist ein Dreieck; in diesem Urteile wird das recht-, stumpf- und spitzwinklige Dreieck durch den Begriff eines Dreiecks überhaupt zur Einheit des Bewusstseins überhaupt, aber nicht zur Einheit des Bewusstseins eines einzigen Objekts (eines recht- oder spitz- oder stumpfwinkligen Dreiecks) verbunden. Der Begriff des Prädikates (Dreieck überhaupt) ist ein besonderer Begriff. Hingegen ist das rechtwinklige Dreieck von bestimmter Seitenlänge ein einzelner Begriff. Sein Mannigfaltiges wird in einer Einheit des Bewusstseins zu einem einzigen Objekte verbunden. Es wird also durch innere Einheit gedacht. Wegen seiner durchgängigen Bestimmung begreift es nichts unter sich und hat somit keine äussere Einheit. — Ein dunkler Begriff ist ein unbestimmtes Bewusstsein überhaupt. „Der allgemeine Begriff einer synthetischen Einheit des Bewusstseins überhaupt ist die Verbindung eines unbestimmten Mannigfaltigen durch eine unbestimmte Einheit“ (S. 99, 102, 130, 139, 140, 142, 143, 144, 154, 177, 178, 205, 211, 254).

Maimon versteht unter dem Bewusstsein überhaupt, dessen terminologische Prägung er an vielen Stellen durch grössere Buchstaben sichtlich hervorhebt, den allgemeinen Begriff des philosophisch gedachten, auf dem Wege der Reflexion gefundenen Wissens um die Verbindung von Subjekt und Objekt im Zustande der gänzlichen Unbestimmtheit des Subjekts.

Der Propädeutik folgte noch im nämlichen Jahre (1794) die Theorie des Denkens selber, als „Versuch einer neuen Logik“. Auch in diesem Buche kommt der Ausdruck Bewusstsein überhaupt sowie seine sachliche Erörterung an vielen Stellen vor, so z. B. S. 12, 13, 15, 16, 23, 24, 25, 26, 40, 49, 151, 152, 155, 159, 164, 168, 230, 231, 232, 244, 245, 251, 254, 257, 281, 329, 361, 373, 401, 433, 434, 435.

Da die meisten Bemerkungen, die Maimon dem Bewusstsein überhaupt widmet, mit den bereits mitgeteilten Äusserungen, zum teil auch im Wortlaut, übereinstimmen, so können wir uns in der Wiedergabe seiner Darstellung kürzer fassen.

Nach Maimon ist das Bewusstsein überhaupt die allgemeinste, unbestimmteste Funktion des Erkenntnisvermögens, die allen Äusserungen desselben zu Grunde liegt. Der Begriff Bewusstsein

überhaupt, den Maimon auf S. 15 in einer Fussnote sogar durch das Zitat auszeichnet:

„And that's as high
as Metaphysik can fly“ *(Hudibras, Canto I, 150),*

ist nicht weiter erklärbar, weil er als höchster Gattungsbegriff von allen Äusserungen des Erkenntnisvermögens eine Definition ausschliesst, da eine solche einen Geschlechtsbegriff (genus) und den Unterschied der Art erfordert (differentia specifica). Maimon fügt auch hier hinzu, dass das Bewusstsein überhaupt, als das absolute Bestimmbare in unserm Erkenntnisvermögen, zwar nicht abstrahiert von allen möglichen Bestimmungen des Bewusstseins dargestellt, wohl aber abstrahiert davon gedacht werden könne. „Eine jede mögliche Bestimmung des Bewusstseins hingegen, vom Bewusstsein überhaupt abstrahiert, kann nicht einmal gedacht werden. Dahingegen beide, in der Verbindung, nicht nur gedacht, sondern wirklich dargestellt werden“ (S. 16). Die bereits erwähnte Unterscheidung zwischen formellem und reellem (objektiven) Denken begleitet die Erörterungen des Bewusstseins überhaupt bis zum Schlusse des Buches. Von Wichtigkeit für den Zusammenhang der Objektivität mit dem Bewusstsein überhaupt ist eine andere Unterscheidung Maimons: die zwischen den Formen des Denkens und den Kategorien. Beide sind Verhältnisse zwischen dem Mannigfaltigen und dem Bewusstsein überhaupt. Die Formen des Denkens sind diejenigen Verhältnisse zur Einheit des Bewusstseins überhaupt, die sich auf ein unbestimmtes Mannigfaltiges überhaupt beziehen; die Kategorien aber sind eben diese Verhältnisse, insofern sie sich auf ein an sich zwar unbestimmtes, mit Rücksicht aufs Bewusstsein überhaupt aber bestimmtes Mannigfaltige beziehen. „Formen sind Bedingungen von der Möglichkeit der Kategorien, und diese wiederum Bedingungen von dem Gebrauche der Formen.“ Hinsichtlich ihres Gebrauchs verhalten sich die Kategorien zu den Formen wie in einem hypothetischen Urteile Obersatz und Schluss. Ist in dem Urteile: a ist b „a ein Gegenstand des Bewusstseins an sich, b aber nur in Verbindung mit a ein Gegenstand des Bewusstseins, so haben wir Grund, die bloss mögliche Form (a ist b) der kategorischen Sätze von dem im Verhältnisse zum Bewusstsein überhaupt gegebenen Mannigfaltigen a und b wirklich zu gebrauchen und dasselbe als in einem reellen Objekte ab verbunden zu bestimmen. Dieses beruht auf einem sich a priori auf die Möglich-

keit eines reellen Objekts überhaupt beziehenden hypothetischen Urteile: Wenn a und b in dem Verhältnis zum Bewusstsein überhaupt gegeben sind, dass a ein Gegenstand des Bewusstseins an sich, b hingegen nicht an sich, sondern nur in Verbindung mit a ein Gegenstand des Bewusstseins sein kann, so sind sie als Bestimmungen eben desselben Objektes ab in einer Einheit des Bewusstseins verbunden“ (S. 152). Maimon gibt damit der objektiven, allgemeingiltigen und notwendigen Beziehung des Bewusstseins auf einen „Gegenstand“ eine tiefgründige Erklärung. Ihm sind Substanz und Akzidenz, die Kategorien der Relation, Bedingungen des Denkens reeller Objekte. Nach dem Grundsatze der Bestimmbarkeit muss in dem eben erwähnten Beispiel a als Substanz, b als Akzidenz erkannt werden. Weil aber dieses Kriterium als ein Verhältnis der Objekte a und b zum Bewusstsein überhaupt dem Denken beider in ihrem Verhalten zu einander vorhergehen muss, so wird es keineswegs erst durchs Denken bedingt; sondern es wird durch die möglichen Objekte des Denkens bedingt.

Maimon stellt also das Bewusstsein überhaupt als den höchsten Gattungsbegriff aller Funktionen des Erkenntnisvermögens auf und zeigt, wie alle diese verschiedenen Funktionen durch Bestimmung des unbestimmten Bewusstseins überhaupt vorgestellt werden können. Das Objekt dieser Funktionen ist nicht etwas Absolutes, von diesen Funktionen Unabhängiges, sondern eine jede Funktion des Erkenntnisvermögens und das Objekt, worauf sie sich bezieht, bestimmen einander wechselweise.

Diesen Standpunkt vertritt Maimon auch in seinem reifsten und letzten Werke, den „kritischen Untersuchungen über den menschlichen Geist“ (1797). Das Bewusstsein überhaupt wird hier in derselben Weise erörtert, ohne eine neue Beleuchtung zu erfahren; man vergl. S. 31, 37, 42, 43, 100, 101, 102, 104, 110, 114, 115, 116, 117, 118, 123, 124, 137, 139, 140, 141, 142, 147, 148, 149, 217, 219, 248.

Eine sehr eingehende Auseinandersetzung mit Reinhold in betreff des Bewusstseins überhaupt findet sich in Maimons „Briefen des Philalethes an Änesidemus“, die dem oben erwähnten „Versuch einer neuen Logik“ angehängt sind. Philalethes-Maimon kritisiert die Schrift: „Änesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie.“ In der Tendenz, dem Skeptizismus, stimmt

Maimon mit dem Änesidemus überein, in der Methode aber verteidigt er Reinhold. Der Satz des Bewusstseins ist der erste Grundsatz aller synthetischen Sätze, nicht in der allgemeinen Logik, sondern in der Erkenntniskritik. Dem Satz des Widerspruchs ist also der Satz des Bewusstseins nicht unterzuordnen; jener dient zwar zur formellen Bestimmung aller Sätze, dieser aber, der sich auf alle Funktionen des Bewusstseins, also auch aufs Denken bezieht, ist dem Satze des Widerspruchs übergeordnet. Den Reinholdschen Satz, die blosse Vorstellung sei dasjenige, was sich im Bewusstsein auf Objekt und Subjekt beziehen lässt, aber von beiden unterschieden wird, bestimmt Maimon durch Analyse des Begriffs der Vorstellung. Er findet zwei Bestandteile, 1. die absoluten Merkmale, wodurch die blosse Vorstellung, die Vorstellung überhaupt, als Objekt an sich gegeben, und 2. die Beziehungsmerkmale, wodurch sie als Vorstellung aufs Subjekt und Objekt bezogen werden kann. Da nun Maimon den Satz des Bewusstseins in seiner Allgemeinheit nicht zugibt, so macht er folgende Einschränkung: „Im Bewusstsein einer Vorstellung wird die Vorstellung vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen. Dieser Satz gilt nicht von einem jeden Bewusstsein überhaupt, sondern bloss vom Bewusstsein einer Vorstellung“ (361).

Während Reinhold in Kants Kr. d. r. V. das höchste Prinzip vermisste, das er als Satz des Bewusstseins in seiner „Theorie des Vorstellungsvermögens“ aufstellte, indem er in der Philosophie eine Wissenschaft sah, die durch Reflexion auf das, was sich im Bewusstsein als Bedingung der Erkenntnis überhaupt ankündige, ein nach allgemeingültigen und notwendigen Prinzipien geordnetes System aufbauen könne, hielt Maimon ein solches Prinzip für entbehrlich und unmöglich. Ihm war die Philosophie die Wissenschaft von der Möglichkeit einer Wissenschaft überhaupt. Er leugnete ein absolutes höchstes Prinzip als ersten durch sich selbst bestimmten Grundsatz. Der Satz des Widerspruchs sei nur *conditio sine qua non* des Denkens eines unbestimmten Objekts überhaupt, nicht aber des Erkennens bestimmter Objekte durchs Denken. Reinholds Satz des Bewusstseins sei nur scheinbar transscendentaler erster Grundsatz, weil Reinhold sein Subjekt, das Bewusstsein, enger bestimmt habe als es seinem Gebrauche nach hätte geschehen dürfen. Die Mängel, die Reinhold der Kr. d. r. V. vorwerfe, beruhten zum Teil auf unberechtigten Ansprüchen, und die-

jenigen Forderungen, die begründet wären, habe Kant besser erfüllt als Reinhold. So finde z. B. Reinhold in der Kantischen Deduktion der Kategorien eine Lücke, deren Grund darin bestehe, dass der Begriff des Bewusstseins überhaupt unbestimmt geblieben sei.[1]) Maimon aber hält die Frage nach einem bestimmten Begriff des Bewusstseins überhaupt für vergeblich, weil dieses der allgemeinste Gattungsbegriff im Erkenntnisvermögen sei. „Es kann daher durch keinen höheren Gattungsbegriff erklärt werden und muss also seiner Natur nach unbestimmt bleiben, und eben darum, weil Herr Reinhold bestimmen wollte, was sich auf keine Weise bestimmen lässt, hat er im Begriffe vom Bewusstsein überhaupt Bestimmungen hineingebracht, die darin ganz und gar nicht enthalten sind. Es fällt also mit diesem Begriffe auch die ganze darauf gegründete Theorie weg“ (401).

Maimon hat im 5. Briefe an den Änesidemus den Kritizismus als eine Philosophie bezeichnet, die nicht unmittelbare Gegenstände der Erkenntnis, sondern das Erkenntnisvermögen selbst und vermittelst dieses die Gegenstände, worauf es sich bezieht, zu bestimmen suche. Er hat ferner, wie wir sahen, die Philosophie als Wissenschaft von der Möglichkeit einer Wissenschaft überhaupt definiert und im „Versuch einer neuen Logik“ S. 243 bis 245 das unbestimmte Bewusstsein überhaupt „die Handlung des Wissens überhaupt“ genannt, den höchsten Gattungsbegriff aller Funktionen des Erkenntnisvermögens, deren Objekt nicht etwas Absolutes, von diesen Funktionen Unabhängiges sei, sondern eine Wechselbeziehung zwischen ihm, dem Objekt, und der Funktion.

In dieser Auffassung ist unmittelbar die Überleitung gegeben zu J. G. Fichte, der ebenfalls in seiner Rezension des Änesidemus (1792) Reinhold in Schutz nahm und gegen Maimon eine „grenzenlose Achtung“ hegte.

§ 18.

Das „Bewusstsein überhaupt“ bei Johann Gottlieb Fichte.[2])

Reinhold hat das Eigentümliche der Wissenschaftslehre seines Nachfolgers auf dem Lehrstuhl der Universität Jena darin gesehen,

---

[1]) S. 305 der Theorie des Vorstellungsvermögens.

[2]) Joh. Gottl. Fichtes sämtl. Werke, hrg. von J. H. Fichte. 8 Bände. Berlin 1845 (Veit).

dass Fichte das Bewusstsein durchaus unabhängig von den Aussendingen erklärt habe. Während Reinhold den Begriff des Bewusstseins empirisch bestimmte, sucht in der Tat Fichte den Nachweis zu führen, dass das absolute Subjekt nicht durch empirische Anschauung gegeben, sondern durch intellektuelle gesetzt werde. Das Gemüt ist nicht bloss Noumenon, der letzte Grund aller Denkformen, sondern, da es diese als unbedingt notwendige Gesetze erkennt, diejenige transscendentale Idee, die allein durch intellektuelle Anschauung (Ich bin schlechthin, weil Ich bin) realisiert wird. Sie ist der Gipfelpunkt unserer Erkenntnis. Das Ich ist nur für das Ich und alles Nicht-Ich, die Objekte, sind nur, insofern sie für das Ich sind. Alle Bestimmungen des sog. Seins erhalten ihren Notwendigkeitscharakter durch die blosse Bedingung der Beziehung eines Nicht-Ich auf ein „Ich überhaupt“. Das empirische Bewusstsein ist offenbar abhängig; aber auch das Ich dieses Bewusstseins ist auf seine Beziehung zu einem Intelligiblen angewiesen. Absolute Unabhängigkeit ist nur zu erreichen durch Beziehung des Intelligiblen auf sich selbst; nur so gelangt das Ich, welches das Intelligible vorstellt, mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit. Diese Vereinigung des reinen Ich mit dem Ich als Intelligenz wird vollzogen durch die praktische Vernunft (I. 7, 10, 16, 20, 22).

Der Satz A=A gilt ursprünglich nur vom Ich. Aller Gehalt, worauf er anwendbar sein soll, liegt im Ich, darin alles A gesetzt ist. Dieses Setzen ist eine Tathandlung, nicht eine Tatsache des Bewusstseins. „Die Form des Bewusstseins, in welche die notwendige Handlungsart der Intelligenz überhaupt aufgenommen werden soll, gehört ohne Zweifel selbst zu den notwendigen Handlungsarten derselben.“ Gewiss ist die philosophische Reflexion auf das Ich ein Vorstellen. Daraus aber, dass das Ich vorgestellt wird, folgt nicht, dass es bloss als vorstellend vorgestellt wird. Als Objekt des Philosophierens ist das Ich absolut erste Handlung des menschlichen Geistes und letzter Grund der Notwendigkeit des Vorstellens (I. 30, 31, 69, 70, 72, 80).

Der Satz A=A ist ein Urteil. Urteilen aber ist ein Handeln. Wenn nun alles A für das urteilende Ich[1]) schlechthin kraft seines Gesetztseins im „Ich überhaupt“ ist, so ist A Erzeugnis eines Handelns, d. h. des sich selbst setzenden Ich als Grundes alles

[1]) Wir finden dies „urteilende Ich“ später bei Rickert eingehend erörtert.

Begründeten. Absolutes Ich ist das Ich vermöge seines Charakters als reine Tätigkeit; sein Wesen besteht darin, dass es sich selbst als seiend setzt. Vom Ich als absolutem Subjekt ist die Kategorie der Realität abgeleitet durch Abstraktion von allem Urteilen als bestimmtem Handeln, indem man bloss auf die durch jene Form gegebene Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt sieht. Das reine Bewusstsein, das Spinoza vom empirischen trennt und in Gott setzt,[1] gelangt nie zum Bewusstsein, da dieses ein Produkt der ursprünglichen Handlung des Setzens des Ich durch sich selbst ist, weil es ist, und nicht weil es etwas anderes ist (I. 91, 94, 95, 97, 99, 100, 101, 107).

Betrachtet man das Ich als den Inbegriff aller Realitäten, so ist es Substanz. Das Ich ist die eine, ursprüngliche Substanz. In dieser sind alle Realitäten als Akzidenzen gesetzt. „Alle Individuen sind in der einen grossen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen“ I. 416. Inwiefern sich dieser Satz vom Spinozismus unterscheidet, gegen welchen Fichte sich wiederholt mit Nachdruck verwahrt, ist schon gesagt worden. Das Handeln des „Ich überhaupt“ oder das Setzen desselben ist unbegrenzt. Doch wird das Ich überhaupt in seinem Setzen des Ich dadurch begrenzt, dass es ein Nicht-Ich (Objekt) setzen muss (I. 142, 168, 176, 178, 183, 204, 206).

Je nach dem Standpunkte der Betrachtung sind Idealität und Realität eins und dasselbe. Das unendliche Objektive und das endliche Subjektive sind bloss etwas Gedachtes, also ideal. Die Einbildungskraft, ein gewisses Schweben des Gemüts, gibt ihnen jedoch in dem Streben, sie denkend zu vereinigen, Realität, die sie aber nur mittelst der Anschauung erhalten. Sieht man von dieser Anschauung ab — eine Abstraktion, die für das blosse Denkvermögen, nicht aber für das Bewusstsein überhaupt möglich ist — so verwandelt sich jene Realität wieder in etwas bloss Ideales und hat ein Sein, das nur kraft der Gesetze des Vorstellungsvermögens besteht (I. 226, 227). — Die Gegenüberstellung von „Denkvermögen“ und „Bewusstsein überhaupt“ gibt dem letzteren den harmlosen Sinn der Gesamtheit aller Funktionen des Bewusstseins. Fichte hat ja, so weit wir bis jetzt seinen Ausführungen nachgegangen sind, den eigentlichen Terminus „Bewusstsein

[1]) Unter den grossen Denkern von Descartes bis Schelling scheint nur Kant der dogmatischen Versuchung widerstanden zu haben, dem Bewusstsein überhaupt eine übernatürliche Beziehung zu verleihen.

überhaupt“ durch „Ich überhaupt“ ersetzt. — Die Überzeugung von der Realität der Dinge ausser uns ist also das Werk unserer Einbildungskraft. In Wahrheit ist das Nicht-Ich ein Produkt des selbsttätigen Ich, nur werden wir uns dieser Produktion nicht bewusst. Durch Entgegensetzung des Nicht-Ich wird „das Ich überhaupt erst als Ich bestimmt“. (Das Wörtchen „überhaupt“ gehört hier nicht zu „Ich“, sondern zu „bestimmt“.) Das „Nicht-Ich überhaupt“ ist das Universum. In dieser Erklärung Fichtes haben wir eine bemerkenswerte Analogie zu dem Bedeutungswandel, dem das Korrelat des Nicht-Ich, das „Ich überhaupt“, ausgesetzt ist. Das „Nicht-Ich überhaupt“ ist eigentlich der Begriff des Objekts, des Objekts überhaupt. Unversehens substituiert sich aber dem Begriff der Inbegriff der Gesamtheit aller Objekte, das Universum. So ist das „Bewusstsein überhaupt“, wie wir bereits darlegten, vom Begriff zum Inbegriff und schliesslich zu einer Weltseele geworden.

Das Ich ist als *Intelligenz überhaupt* — der Schrägdruck ist original — abhängig von einem Nicht-Ich. Diese Abhängigkeit kann nur aufgehoben werden — und das ist zur Vermeidung eines Widerspruchs mit der Identität des Ichs notwendig —, indem das Ich das Nicht-Ich durch sich selbst bestimmt (I. 234, 235, 243, 244, 245, 248, 253, 260, 261, 269, 271).

Das Bild des Ich ist ein mathematischer Punkt, in welchem keine Richtung und überhaupt nichts zu unterscheiden ist (vgl. auch V. 494). Das Ich als Quintessenz der philosophischen Reflexion kommt nicht zum Bewusstsein, weil es sich seines Handelns nicht unmittelbar bewusst wird, aber es ist für einen möglichen Beobachter[1]) da.

Fichte verweist I. 427 auf den merkwürdigen Unterschied, der „in Rücksicht auf das Bewusstsein überhaupt“ zwischen dem Objekt des Idealismus und dem des Dogmatismus bestehe. Entweder erscheint das Objekt dem Bewusstsein überhaupt, worunter Fichte hier allgemein den Vorstellenden versteht, als erzeugt durch die Vorstellung der Intelligenz oder aber als ohne deren Zutun existierend. Im letzteren Falle ist das Objekt entweder sogar seiner Beschaffenheit nach für sich bestimmt, oder aber es ist bloss seinem Dasein nach, der Beschaffenheit nach aber be-

---

[1]) Der „mögliche Beobachter“ (vgl. auch I. 363), den Kant im dritten Paralogismus der r. Vft. den „äusseren Beobachter“ nennt, ist die leibhaftige Personifikation des „Bewusstseins überhaupt“ im Sinne von Laas.

stimmbar durch die freie Intelligenz. „Das Objekt des Idealismus hat vor dem des Dogmatismus den Vorzug, dass es nicht als Erklärungsgrund der Erfahrung, welches widersprechend wäre, aber doch überhaupt, im Bewusstsein, nachzuweisen ist“ (428). (I. 334, 343, 363, 390, 410, 420, 457, 459, 460, 462.)

Die intellektuelle Anschauung, von der Fichte ausgeht, lässt sich weder begrifflich demonstrieren, noch aus Begriffen entwickeln. Sie muss unmittelbar erlebt werden. Dazu gibt jeder Moment des Bewusstseins Gelegenheit. Können wir doch ohne sie kein Glied absichtlich bewegen. Die Scheingründe gegen diese Quelle des Ichbewusstseins könnten ebenso wohl gegen die sinnliche Anschauung vorgebracht werden. Die intellektuelle Anschauung ist die absolute Selbsttätigkeit des Ich. Die intellektuelle Anschauung bezieht sich nicht auf ein Sein, — das unmittelbare Bewusstwerden eines Dinges an sich wäre im kantischen Sinne ein Unding —, sondern auf ein Handeln. Bei Kant ist sie gar nicht bezeichnet, es sei denn durch den Begriff der reinen Apperzeption. Die Stelle, an der Kant die intellektuelle Anschauung hätte einführen sollen, ist durch das Bewusstsein des kategorischen Imperativs bezeichnet, das kein sinnliches, sondern ein unmittelbares ist (I. 463, 464, 466, 471, 472, 473, 475 ff.).

Fichte deutet Kants Lehre von der reinen Apperzeption, deren Bedingung nach § 16 der Kr. d. r. V. das „Ich denke“ sei, also das schon bei Kant in Schwabacher Typen gedruckte Ich —, ganz im Sinne seiner Wissenschaftslehre. Wenn Kant den Grundsatz der notwendigen Einheit der Apperzeption als identisch, mithin als analytischen Satz bezeichne, so sei diese Bemerkung übereinstimmend mit Fichtes Äusserung, dass das Ich durch keine Synthesis entstehe, deren Mannigfaltiges sich weiter zerlegen lasse, sondern „durch absolute Thesis. Dieses Ich aber ist die Ichheit überhaupt“ (503). Ichheit und Individualität — letztere entsteht durch Synthesis — sind durchaus von einander begrifflich verschieden. Der Grundsatz der Individualität ist ein synthetischer Satz. Die Zusammensetzung im Begriff der Individualität ist unverkennbar. In der Ichheit aber setzen wir uns nicht bloss anderen Personen, sondern allem, was ausser uns ist, entgegen. Der Begriff der Ichheit umfasst nicht nur unsere bestimmte Persönlichkeit, sondern unsere „Geistigkeit überhaupt“ (504). Der Begriff überhaupt vom reinen Ich ist sogar dem gemeinen Sprachgebrauch eigen, aber der Begriff dieses Begriffes fehlt ihm und macht

philosophische Abstraktionskraft erforderlich. Der Wissenschaftslehre ist die Vernunft das einzige an sich Bestehende, die Individualität ist ihr nur akzidentiell. „Es gibt ein Bewusstsein, in welchem das Subjektive und das Objektive gar nicht zu trennen, sondern absolut eins und eben dasselbe sind. Ein solches Bewusstsein wäre es, dessen wir bedürfen, um das Bewusstsein überhaupt zu erklären“ (527). Auch hier ist das „Bewusstsein überhaupt“ gleich „allem“ Bewusstsein (I. 506, 509, 510, 515, 526, 533, 534).

Die Aufgabe der Wissenschaftslehre verlangt nicht, etwas vom „Gegenstande“ zu wissen einerseits, und vom Bewusstsein anderseits, also von Subjekt und Objekt, sondern vielmehr zu erfassen, dass beides eins sei, ein sich Durchdringen; erst nachträglich stellt sich jene Unterscheidung ein. „Die W.-L. hat dieses absolute sich selbst in sich selbst Durchdringen und für sich selbst Sein mit dem einigen Worte in der Sprache, welches sie ausdrückend fand, den der Ichheit bezeichnet.“ Das Wissen geht gleichsam aus sich heraus und kehrt wieder in sich zurück. Im Einheitspunkte dieser Duplizität, im Schweben zwischen beiden Ansichten von seiten der Anschauung her, liegt der „eigentliche Fokus des absoluten Bewusstseins“ (II. 6, 8, 15, 19, 20, 30, 31, 35, 44, 46, 47).

Die Konstruktion des reinen, absoluten Ich ist das letzte Band zwischen Objekt und Subjekt und die Quelle alles Wissens; „es ist die ursprüngliche Bestimmtheit, mit der alles Bewusstsein überhaupt erst anhebt und wirklich ist“ (II. 51, 64, 65, 66, 71, 81, 82, 84, 85, 90). Man kann hier wiederum nicht im Zweifel sein über den zusammenfassenden Charakter des „überhaupt“, das man übrigens auch mit dem Verbum „anhebt“ verbinden kann. (Vgl. den Satz II, 116: „Ich muss auf meinem Standpunkt unverrückt ruhen, um überhaupt Ich zu sein“.) (II. 123, 124, 125, 152, 153.)

Nicht anders als in summarischem Sinne ist die Stelle II. 347 zu verstehen: „Das Mannigfaltige der oben beschriebenen Grundbestimmungen des Bewusstseins überhaupt folgt in deinem Bewusstsein doch auch in einer gewissen Reihenfolge aufeinander.“ Das Generelle, vom Individuellen Abstrahierte, kommt dagegen im Begriffe des Bewusstseins besonders II. 358 und 361 zur Geltung. Die Ichheit, das Charakteristische der Subjekt-Objektivität im Selbstbewusstsein, das Setzen schlechthin, ist das absolut Unbe-

dingte. Die W.-L. konstruiert „das gesamte gemeinsame Bewusstsein aller vernünftigen Wesen schlechthin a priori seinen Grundzügen nach“ (II. 362, 368, 379, 382, 398, 400, 401, 402). Diese Stellen sind besonders wichtig. Hier erscheint der idealistische Standpunkt Fichtes in hellster Beleuchtung. Es gibt für uns nichts als Bestimmungen des Bewusstseins, auch die Dinge des gemeinen Bewusstseins sind bloss solche Bestimmungen, „die nur in Beziehung auf ein *höheres Bewusstsein*“ Dinge genannt werden. Ein System dieser Grundbestimmungen des Bewusstseins schlägt uns zu einem System der Welt aus, die nichts anderes ist als eben jenes „stillschweigend vorausgesetzte System der Grundbestimmungen eines *Bewusstseins überhaupt*“ (402). Das Bewusstsein ist ein Absolutum (424).

Die terminologische Prägung des Bewusstseins überhaupt erweist sich an denjenigen Stellen bei Fichte als wenig solide, wo das „überhaupt“ vorangestellt wird. Z. B. II. 426: Ohne Bewusstsein des Verstandes und des Willens ist „überhaupt kein Bewusstsein“ möglich; oder 429: „Die immanenten Verstandesgesetze beziehen sich gar nicht notwendig auf die a posteriori gegebenen Gegenstände; sie sind *überhaupt im Bewusstsein*, als Gegenstände desselben.“ Die Lockerung des Bandes ist hier so weit geworden, dass das „überhaupt“ kaum noch zu „Bewusstsein“ gehört. So auch II. 584: Die Wahrnehmung ist „*überhaupt ein Bewusstsein*, das sich selbst macht durch sich selbst“. IV. 178: „Irgend eines Etwas muss sich der Mensch deutlich bewusst werden, wenn er *überhaupt Bewusstsein* haben und wirklich ein Vernunftwesen sein soll.“ Desgl. IV. 219, 380.

Fichte ist es gelungen, in seine Deduktionen feine psychologische Beobachtungen mit zu verflechten, die zu dem sonst von aller Psychologie weit abliegenden Bewusstsein überhaupt in Beziehung treten. Nachdem Fichte schon früher die Identität des Bewusstseins durch die Eigentümlichkeit des „Übergehens“ erklärt hatte, bezeichnet er II. 579 das *Erinnerungsvermögen* als einen notwendigen und unabtrennbaren Bestandteil des Bewusstseins, der auch in die Darstellung des „einen und absoluten Bewusstseins“ gehöre. *Gefühl* ist ein unmittelbares Bewusstsein einer wirklichen Begrenzung, welches unmittelbar sich selbst macht; „das Vermögen eines solchen *Bewusstseins überhaupt*“ heisst *Sinn*. „Hier insbesondere ginge das Bewusstsein unmittelbar auf den wirklichen Zustand des Lebens selbst; das Gefühl

wäre sonach ein Selbstgefühl, und der Sinn liesse sich füglich nennen innerer Sinn. Das Bild des Widerstandes „ist durch das Setzen des Ich überhaupt gesetzt als seiend“ (II. 584, 587).

Alle Philosophie will das Bewusstsein erklären. Bisher hat sie sich aber nicht höher gestellt, als um das Bewusstsein eines einzigen individuellen, des gerade philosophierenden Subjekts zu erklären. Die W.-L. aber denkt das Bewusstsein als Bewusstsein eines „alle Individualität in sich fassenden und aufhebenden Lebens“. „Das eine Leben, qualitativ nur einerlei, ist getrennt in mehrere numerisch verschiedene Wiederholungen (Iche), deren jede die ganze eine Kraft des Lebens im Besitze hat. . . . Bewusstsein ist Freiheit, und bestimmtes Bewusstsein Freiheit von demjenigen, dessen man sich bewusst ist. Unmittelbar vereint mit dieser Selbstbestimmung entsteht ein durchaus allgemeines Bewusstsein[1]) für alle, das ein beschränkendes Soll unmittelbar bei sich führt“. Das ganze Bewusstsein ist gleichwohl zurückzuführen auf zwei Grundfaktoren: unmittelbare Anschauung und absolutes Denken. Mit letzterem ist die Individualität immer vereinigt, „denn nur in dieser bricht das Leben zur Sichdarstellung und Bewusstsein überhaupt hervor . . . Der Materialismus setzt die Dinge als begründend das Leben des Bewusstseins überhaupt“. (II. 609, 610, 621, 623, 624, 636, 637, 638, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 653, 654, 655, 668, 672, 687, 689).

In der „Bestimmung des Menschen“ (1800) kommt der Ausdruck Bewusstsein überhaupt auf S. 63 der Reclamschen Ausgabe vor.

Im III. Bande der sämtlichen Werke ist auf S. 24 vom Ich überhaupt die Rede.

Öfter wird vom Bewusstsein überhaupt im IV. Bande (Zur Rechts- und Sittenlehre) gesprochen. So begegnen wir z. B. auf S. 4 dem Ausdruck dreimal. Fichte führt dort aus: In der blossen Form des Wissens überhaupt ist das Bewusstsein meiner selbst als eines tätigen enthalten und dadurch unmittelbar gesetzt. Vermittelst dieses Unmittelbaren ist alles übrige Mannigfaltige, das in der Vorstellung meiner Wirksamkeit liegt, gleichfalls enthalten. Dadurch werden wir der misslichen Annahme, dass es von aussen komme, überhoben. Die Frage, wie wir dazu kommen, uns eine Wirksamkeit in einer Sinnenwelt ausser uns zuzuschreiben, wird

[1]) Vgl. oben S. 70.

also durch eine natürliche Erklärung beantwortet, „indem die Notwendigkeit einer solchen Annahme unmittelbar aus dem vorausgesetzten Bewusstsein überhaupt abgeleitet wird. Wir wollen versuchen, ob eine solche Ableitung möglich sei. Ihr Plan ist folgender: Was in der Vorstellung von unserer Wirksamkeit liege, haben wir soeben gesehen. Die Voraussetzung ist, dass dasselbe im Bewusstsein überhaupt enthalten und mit demselben notwendig gesetzt sei. Wir gehen daher aus von der Form des Bewusstseins überhaupt, leiten ab von ihr, und unsere Untersuchung ist geschlossen, wenn wir auf dem Wege der Ableitung wieder zur Vorstellung unserer sinnlichen Wirksamkeit zurückkommen." — Auf S. 20 heisst es: „Nun gibt es nur zwei Äusserungen, die unmittelbar jener Substanz zugeschrieben werden: Denken (im weitesten Sinne des Wortes, Vorstellen oder Bewusstsein überhaupt) und Wollen. Das erstere ist ursprünglich und unmittelbar für sich gar nicht Objekt eines besonderen neuen Bewusstseins, sondern das Bewusstsein selbst."

Der wesentliche Charakter des Ich, wodurch es sich von allem, was ausser ihm ist, unterscheidet, ist seine Tendenz zur Selbsttätigkeit um dieser willen; sie allein wird gedacht, „wenn das Ich an und für sich ohne alle Beziehung auf etwas ausser ihm gedacht wird". In einer Anmerkung fügt Fichte hinzu: „Man vergesse nicht, dass das Ich hier lediglich als Objekt betrachtet wird, nicht aber als Ich überhaupt. Unter dieser letzteren Voraussetzung wäre der aufgestellte Satz ganz falsch" (S. 29).

Eine Erläuterung dieses Gedankens findet sich unter anderen auf S. 90, wo Fichte dartut, dass die einzelnen Bestandteile des synthetischen Bewusstseins zwar in der philosophischen Abstraktion getrennt werden können, keineswegs aber im ursprünglichen Bewusstsein getrennt sind. „In der blossen Tätigkeit als solcher, als reiner Tätigkeit, ist schlechthin nichts zu unterscheiden oder zu bestimmen. Tätigkeit ist die einfachste Anschauung; blosse innere Agilität, und schlechthin nichts weiter. Die Tätigkeit ist durch sich selbst nicht zu bestimmen, muss aber dennoch, wenn Bewusstsein überhaupt möglich sein soll, bestimmt werden, heisst nichts anderes als: sie ist durch und vermittelst ihres Entgegengesetzten zu bestimmen."

Ich bin Ich, inwiefern ich meiner als Ich, d. i. frei und selbsttätig bewusst bin. Dieses Bewusstsein meiner Freiheit bedingt die Ichheit. In Parenthese setzt Fichte (S. 138) hinzu: „Dadurch

wird das, was wir deduzieren werden, allgemeingültig, indem sich zeigt, dass ein vernünftiges Wesen, ohne alles Bewusstsein dieser Freiheit, mithin auch ohne die Bedingungen desselben, — und da unter diese das Bewusstsein der Sittlichkeit gehört — ohne dieses Bewusstsein überhaupt gar nicht möglich sei.“ Ein Mensch kann nie völlig ohne alles sittliche Gefühl sein.

Das Wollen definiert Fichte als ein „absolut freies Übergehen von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit mit Bewusstsein derselben. Sieht man auf das Vermögen jenes Übergehens mit Bewusstsein überhaupt, so erhält man den Begriff des Willens überhaupt“ (IV. 158).

Aus den übrigen Bänden der Werke Fichtes sind noch anzumerken einige Stellen, die zwar nicht den Ausdruck enthalten, aber einen Beitrag zum Verständnis seiner Bedeutung liefern: V. 266, 341, 368, 435, 454, 455, 460, 514.

Die verstreuten Bemerkungen Fichtes über das Bewusstsein überhaupt, denen wir in den verschiedenen Fassungen seiner Wissenschaftslehre begegnen, sind nur im Zusammenhange mit seiner Lehre vom reinen Ich zu verstehen, die Fichte für die folgerichtige Entwicklung des kantischen Kritizismus zu einem praktisch fundamentierten System hielt. Es ist nicht zu verkennen, dass Fichtes reines Ich in der Tat streckenweise mit Kants reiner Apperzeption parallel geht. Die erste Station auf dem Entdeckungspfade nach den Bedingungen der Wahrheit war bei beiden Denkern subjektive, individuelle Gesetzmässigkeit, bei Kant in der 1. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft, bei Fichte in den ersten Schriften. Und wie Kant in den Prolegomenen die Position der objektiven Allgemeingültigkeit erreichte, indem er die Kategorien verstärkte durch die Beziehung der Erfahrungsurteile auf die Form des Bewusstseins überhaupt und von hier aus erst in der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. den objektiven Begriff der reinen, transscendentalen Apperzeption gewann, so stellte Fichte, belehrt durch die Missverständnisse seiner Kritiker, die seinen Ichbegriff als das individuelle Selbstbewusstsein aufgefasst hatten, den überindividuellen Charakter des reinen Ich immer entschiedener heraus.

Fichtes Bemühungen, die intellektuelle Anschauung seines reinen Ich mit Kants reiner Apperzeption zu identifizieren oder doch als Konsequenz derselben zu erweisen, sind als misslungen zu bezeichnen. Nach Kant ist uns das Mannigfaltige nicht gegeben durch die Form des Bewusstseins überhaupt, nicht durch

die Form des Denkens überhaupt, sondern durch die Sinne. Erst durch kategoriale Verarbeitung des sinnlichen Anschauungsstoffes und durch Beziehung auf jenes Bewusstsein überhaupt erlangen die Erfahrungsurteile objektive Allgemeingültigkeit. Fichte aber lässt nicht nur die Form, sondern auch den Gehalt der Erfahrung aus dem absoluten Grundsatze des reinen Denkens „Ich bin Ich“ als abstrakter, freier Tätigkeit hervorgehen. Seine Idee des Ich ist nach seinen eigenen Worten „für unser Bewusstsein unerreichbar“ (I. 277), also nicht mehr transscendental, sondern transscendent. Freilich ist diese Idee das Ich, mit der die W.-L. ihren Abschluss erreicht, nicht dasselbe wie das Ich als intellektuelle Anschauung. Diese ist in ihrer abstrakten Form ein philosophisches Vernunftwesen, die Form der Ichheit, jene aber ist zugleich auch der Inbegriff der gesamten Materie der Ichheit.

Im Sinne Kants ist ein Grundsatz ein allgemeines Urteil, eine formale Richtschnur. Ein bestimmter Gehalt ist aus ihm nicht deduzierbar. Vom Standpunkte eines die Aussenwelt — die ja in Wahrheit nur als Bewusstseinsinhalt bekannt sei — durch den Machtspruch der Vernunft produzierenden reinen Ich ist Kants Frage nach dem Grunde der Übereinstimmung denkender Wesen in ihren Aussagen über die Erfahrung gar kein Problem mehr; es entsteht vielmehr die umgekehrte Aufgabe, die individuelle Differenzierung zu begründen. Kants Lehre vom Bewusstsein überhaupt als der formalen Seite des Wissens, der reinen Apperzeption als Bedingung aller Erfahrung, als der Lösung des Problems: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?, findet ihre Bestätigung in allen Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung. Fichtes Bewusstsein überhaupt aber als Schöpfungsakt des Erfahrungsstoffes, als Antwort auf die Frage: Wie sind synthetische Urteile a posteriori unmöglich, wie ist auch der Erfahrungsgehalt a priori deduzierbar?, ist mit den positiven Wissenschaften so wenig in Einklang zu bringen, wie eine blosse Logik imstande ist, den absoluten Grund der unser Bewusstsein sinnlich affizierenden realen Welt zu erschüttern und zu vernichten.

Fichtes Bewusstsein überhaupt unterscheidet sich endlich von dem kantischen theoretischen Bewusstsein überhaupt durch seinen praktischen, ethischen Charakter. Fichte vermisst in Kants Kritik der praktischen Vernunft die Frage, wie wir denn zum kategorischen Imperativ kommen. Die Antwort darauf könne nicht anders lauten, als dass ein sittliches Bewusstsein überhaupt ver-

möge seines Wesens als absolute Freiheit und reine Tätigkeit den Grund dieses „Sollens“ in sich enthalte.

Zu dem ethischen Grundzug seiner Erkenntnistheorie, dem Primat der praktischen Vernunft, gelangte Fichte durch eine gekünstelte Analyse des Begriffs der Freiheit. Auch ist die reine Tätigkeit, in der das Ich sich realisiert, eine unvollziehbare Abstraktion.

In den späteren Schriften entfernt sich Fichte immer weiter von Kant und nähert sich in demselben Masse der Identitätslehre Schellings, die Ich und Nicht-Ich, Ideales und Reales, Ich und Natur durch die absolute Anschauung beider verknüpft. Wir gehen zu der Untersuchung über, welche Rolle das Bewusstsein überhaupt in Schellings Philosophie spielt.

§ 19.

Das Bewusstsein überhaupt bei Fr. Wilh. Joseph Schelling.

Schellings philosophische Erstlingsschrift aus dem Jahre 1794 „Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt“ (Sämtl. Werke, Cotta, Stuttgart 1856, Bd. I. 85) geht von der Kr. d. r. V. aus. Dieser Versuch Kants, eine Form aller Philosophie zu begründen, ermangele — wie das vom Verfasser des Aenesidemus, sowie von Reinhold, Fichte und Maimon bereits getadelt worden sei — eines Prinzips der Begründung, einer Urform, auf die alle Zusammenhänge des Systems zurückgehen müssten. Schelling sucht die Lösung der Aufgabe, jenes Prinzip darzustellen, auf dem Wege der Entwicklung ihres Begriffs. Wenn Philosophie die Wissenschaft der Wissenschaft sein wolle, so müsse sie als solche einen bestimmten Inhalt unter einer bestimmten Form haben. Schon in der allgemeinen Anerkennung dieser Definition sei das gesuchte Prinzip der Idee einer einigen Philosophie wirksam. Denn woher komme sonst die merkwürdige, von allen Philosophen geforderte Verbindung von Inhalt und Form im Begriff der Wissenschaft überhaupt? Der höchste Grundsatz selber ist es, der die auffallende Übereinstimmung in der Bestimmung des Begriffs der Wissenschaft herbeiführt, indem er nach dem Prinzip der Identität A = A im Ich Inhalt und Form wechselseitig begründet.

Es sind dieselben Beweisgänge, die wir aus Fichtes Schrift „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ (1794) kennen, es sind

mithin dieselben Fehler. Die Wissenschaften und die Philosophie haben, wenn anders sie mehr sind als blosse Logik, mehrere Grundsätze, aus deren Beziehungen zu einander ihre Systeme sich entwickeln. Ebenso ist es verfehlt, aus einem obersten Grundsatze den Inhalt der Wissenschaft ableiten zu wollen. Dem Prinzip A = A aber den Satz Ich = Ich zu unterschieben ist vollends eine gewaltsame Gleichung, die ganz unverständlich wäre, wenn man ihr nicht anmerkte, dass sie das cartesianische „cogito“ aufs neue entdecken möchte.

Übrigens hat Schelling selber sogleich ausser dem ersten noch einen zweiten und dritten Grundsatz nötig, um die Theorie des Bewusstseins zu begründen: das Ich ist gesetzt durch sich selbst, durch dasselbe Ich aber ist gesetzt ein „Nichtich überhaupt“ (S. 98). Ursprünglich, als oberste Bedingung (Unbedingtheit) ist nichts als das Ich gegeben. Alles, was durch das unbedingte Ich gegeben wird, ist bedingt, also kein Ich mehr, sondern ein Nichtich. Beides wird vereinigt in einem Dritten, in der durch Unbedingtheit bestimmten Bedingtheit. Von diesen drei Grundsätzen ist der erste nach Inhalt und Form, der zweite nur der Form und der dritte nur dem Inhalte nach unmittelbar unbedingt.

Auch in seiner nächsten Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (1795) erweist sich Schelling — der Zwanzigjährige — so sehr abhängig von Fichte, dass dieser darin sofort einen trefflichen, klaren Kommentar seiner eigenen Ansichten erkannte (Brief Fichtes an Reinhold vom 2. Juli 1795). Aus der Vorrede, in der Schelling — diesmal mit Beck — an Kants Kr. d. r. V. das Fehlen eines obersten Prinzips tadelt, merken wir folgende Stelle an: „So sind zwar die Kategorien nach der Tafel der Funktionen des Urteilens, diese selbst aber nach gar keinem Prinzip angeordnet. Betrachtet man die Sache genauer, so findet sich, dass die im Urteilen enthaltene Synthesis zugleich mit der durch die Kategorien ausgedrückten nur eine abgeleitete ist, und beide nur durch eine ihnen zu Grunde liegende ursprünglichere Synthesis (die Synthesis der Vielheit in der Einheit des Bewusstseins überhaupt), und diese selbst wieder nur durch eine höhere absolute Einheit begriffen wird, dass also die Einheit des Bewusstseins nicht durch die Formen der Urteile, sondern umgekehrt diese zugleich mit den Kategorien nur durch das Prinzip

jener Einheit bestimmbar seien“ (154). Die geforderte höhere absolute Einheit bietet das absolute Ich dar. Seine Aufstellung ist keineswegs eine transscendente Behauptung, sie ist vielmehr die immanenteste aller Behauptungen, ja die Bedingung aller immanenten Philosophie. Von Kants Aufdeckung der Paralogismen bleibt das absolute Ich ganz unberührt; denn in der transscendentalen Dialektik geht der Vernunftfehlschluss allerdings über das reine Ich hinaus und gibt ihm eine transscendente Scheinexistenz, indem er der Idee des reinen Ich, die doch in allen Stücken unbestimmt ist, ein Dasein als Objekt bestimmt. Das absolute Ich ist aber gerade in dem Sinne zu fassen, dass es kein Objekt sei, sondern sich selbst hervorbringe. Kants Abweisung gilt dem durch das Nichtich bedingten, zum Objekt gewordenen Ich, das sich gleichwohl als absolute Substanz realisieren will; das absolute Ich aber realisiert sich unmittelbar selbst. — Ebensowenig darf das absolute Ich mit dem logischen Ich verwechselt werden. „Im bloss empirischen Denken komme ich auf das Ich überhaupt nur als aufs logische Subjekt . . ., dagegen in der intellektualen Anschauung das Ich sich als absolute Realität ausserhalb aller Zeit hervorbringt“ (I, 206). Die Einheit des absoluten Ichs ist die Bedingung des logischen Ichs. Die Konstanz des empirischen Ich beruht darauf, dass dieses Ich strebt, die Mannigfaltigkeit der Objekte mittels der Kategorien zur Einheit zu erheben. Die Einheit des Bewusstseins bestimmt nur Objekte, kann aber nicht das Ich selbst wieder als Objekt bestimmen, da es als reines Ich weder im Bewusstsein vorkommt, noch zum Nicht-Ich werden kann; als empirisches Ich aber hat es nur in Bezug auf Objekte, d. h. in der Einheit der Apperzeption Realität. Wer das absolute Ich dagegen aufheben will, ist gezwungen, das Nicht-Ich selbst zum Ich zu erheben, wie dies z. B. Spinoza getan hat. „Das absolute Ich ist also weder bloss formales Prinzip, noch Idee, noch Objekt, sondern reines Ich in intellektualer Anschauung als absolute Realität bestimmt“ (I. 208). „Die Formen der sinnlichen Anschauung und der Synthesis des Mannigfaltigen derselben sind Formen der Endlichkeit überhaupt, d. h. sie müssen aus dem blossen Begriff des durch ein Nicht-Ich bedingten Ichs überhaupt deduziert werden“ (I. 210).

Aus der Bestimmung der Begriffe Nicht-Ich und absolutes Ich gewinnt man das wahre Verhältnis des Idealismus zum Realismus, das eben in empirischer und reiner Bedeutung zu fassen ist.

In der reinen Bedeutung des Idealismus und Realismus ist die Bestimmung des Verhältnisses des vorgestellten Objekts zum empirischen Subjekt eine widersinnige Frage. Der reine Idealismus und der reine Realismus hat nur die Aufgabe zu lösen, wie dem Ich überhaupt etwas ursprünglich entgegengesetzt, wie etwas überhaupt empirisch sei (211—217).

Schelling verlegt die Quelle des Selbstbewusstseins in das absolute Wollen, vermöge dessen wir eine intellektuale Anschauung unser selbst haben (I. 401).[1])

Schellings „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ (1797) liefern zur Lehre vom Bewusstsein überhaupt keinen nennenswerten Beitrag. Wir verzeichnen nur die treffende Bemerkung (II. 217): „Mit dem ersten Bewusstsein einer Aussenwelt ist auch das Bewusstsein meiner selbst da, und umgekehrt . . ., beide — nicht spekulativ getrennt, sondern in ihrer vollsten, innigsten Zusammenwirkung — sind das Element meines Lebens und meiner ganzen Tätigkeit.“ Im „System des transscendentalen Idealismus“ (1800) wendet Schelling in Beziehung auf das Ich die „objektive“ Methode an, so genannt, weil ihr Prinzip ist, dass die frühere Stufe, oder, was auf dieser sich erzeugt, stets der folgenden höheren zum Objekt wird. In dieser Methode glaubte der Philosoph die Mittel zu haben, von dem Tiefsten der Natur durch alle Stufen derselben bis zum menschlichen Bewusstsein, „von da wieder durch die verschiedenen Sphären des menschlichen Geistes hinauf zu steigen, um endlich in der letzten und höchsten Idee, dem über allem siegreichen Subjekte zu enden“. Schellings Transscendentalphilosophie lässt aus dem absoluten Subjektiven das Objektive entstehen. Sie ist also die Kehrseite seiner Naturphilosophie, die den Weg von der Natur zur Intelligenz zurücklegte, als dem Produkt vor- und unbewusster Geistestätigkeit.

Die Identität der bewusstlosen Tätigkeit, welche die Natur hervorgebracht hat, und der bewussten, die im Wollen sich äussert, liegt „im Bewusstsein selbst“ (349), — Schelling unterstreicht diesen Ausdruck. Dass Selbstbewusstsein ist der feste Punkt, an den für uns alles geknüpft ist. „Dass nun aber dieses Selbstbewusstsein nur die Modifikation eines höheren Seins — (vielleicht

---

[1]) Diesen Schritt vom absoluten Sollen der Wissenschaftslehre Fichtes zu dem absoluten Wollen bei Schelling hat in jüngster Zeit Münsterberg in seiner „Philosophie der Werte“ getan und sich dadurch von Windelband und Rickert entfernt.

eines höheren Bewusstseins, und dieses eines noch höheren und so ins Unendliche fort) sein könne — mit einem Wort, dass auch das Selbstbewusstsein noch etwas überhaupt Erklärbares sein könne, erklärbar aus etwas, von dem wir nichts wissen können, weil eben durch das Selbstbewusstsein die ganze Synthesis unseres Wissen erst gemacht wird — geht uns als Transscendentalphilosophen nichts an; denn das Selbstbewusstsein ist uns nicht eine Art des Seins, sondern eine Art des Wissens, und zwar die höchste und äusserste, die es überhaupt für uns gibt“ (355, 356). — Wir haben schon bemerkt, dass Schelling den Standpunkt, von dem aus der Transscendentalphilosoph die Frage nach der Erklärung des Selbstbewusstsein aus einem höheren Bewusstsein ablehnt, in der Naturphilosophie verlassen und sich auch an anderen Stellen seiner Werke mit jener Frage eingehend befasst hat. In der Transscendentalphilosophie aber ist ihm der Begriff des Ichs ein blosser Akt, wodurch das Denken überhaupt sich zum Objekt wird. Als Akt ist das Selbstbewusstsein zu unterscheiden vom empirischen Bewusstsein. „Was wir insgemein Bewusstsein nennen, ist etwas nur an Vorstellungen von Objekten Fortlaufendes, was die Identität im Wechsel der Vorstellungen unterhält, also bloss empirischer Art . . . Der Akt aber ist ein solcher, wodurch ich meiner nicht mit dieser oder jener Bestimmung, sondern ursprünglich bewusst werde, und dieses Bewusstsein heisst im Gegensatz gegen jenes reines Bewusstsein oder Selbstbewusstsein κατ᾽ ἐξοχήν“ (367). Das empirische Bewusstsein ist das Band der Identität des Subjekts in allen Vorstellungen und wird ausgedrückt durch den Satz: Ich denke. Das ursprüngliche Bewusstsein aber ist nur durch einen Satz ohne wirkliches Prädikat auszusprechen, durch den Satz: Ich bin.

Das Prinzip der Philosophie ist ein Postulat, das Objekt dieses Postulats ist das Ich, „nicht insofern es auf diese oder jene besondere Weise bestimmt ist, sondern das Ich überhaupt“ (371) Im Begriff des Ich liegt etwas Höheres als der blosse Ausdruck der Individualität. Es ist „der Akt des Selbstbewusstseins überhaupt, mit welchem gleichzeitig allerdings das Bewusstsein der Individualität eintreten muss, der aber selbst nichts Individuelles enthält“ (374). Schelling wiederholt im nächsten Satze die Bezeichnung „Selbstbewusstsein überhaupt“ und hebt sie abermals durch Sperrdruck hervor. Das von den empirischen Schranken befreite absolute Ich, das reine Selbstbewusstsein, ist ein Akt, der

ausserhalb aller Zeit liegt und diese erst konstituiert (375). Das Selbstbewusstsein ist ein absoluter Akt, durch den das Ich überhaupt gesetzt wird (388); es ist ein Streit absolut entgegengesetzter Tätigkeiten: einer subjektiven und einer objektiven (398). Ursprünglich ist das Ich überhaupt ideelle Tätigkeit (419). Die Genesis der gleichzeitig ideellen und reellen Tätigkeit ist folgende: im ersten Akt, dem des Selbstbewusstseins, wird das Ich überhaupt angeschaut und dadurch begrenzt; im zweiten Akt wird es nicht überhaupt, sondern bestimmt angeschaut als begrenzt (421). Wie sich die ideelle Tätigkeit in das Ding an sich verwandelt, so verwandelt sich durch dieselbe Handlung die reelle in das dem Ding an sich Entgegengesetzte, „d. h. in das Ich an sich“ (423). Der Widerspruch zwischen beiden Tätigkeiten wird aufgehoben durch eine dritte, produktiv anschauende Tätigkeit (426), 470, 479, 481, 504, 506, 524. („Bis zum Bewusstsein der empirischen Abstraktion und des aus ihr Resultierenden möchte das gemeine Bewusstsein reichen; denn dafür ist noch durch die transscendentale Abstraktion gesorgt, welche aber, vielleicht eben deswegen, weil durch sie alles, was im empirischen Bewusstsein überhaupt vorkommt, gesetzt ist, selbst nicht mehr notwendig und wenn sie dazu gelangt, nur zufälliger Weise zum Bewusstsein gelangen wird“) 535, 536, 555, 556, 631.

Im „System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere“ (1804) macht Schelling § 280 die treffende Bemerkung, dass das unendliche Erkennen, sofern es bloss gedacht werde als die Seele eines bestimmten Dinges, nur ein Modus des unendlichen Erkennens sei; „schlechthin und an sich selbst betrachtet aber ist es nicht die Seele, sondern der **Begriff** der Seele, also das, was **allen** Seelen gemein ist.“ Der Begriff der Seele ist das Prinzip des Bewusstseins (§ 282). Bezieht man auf dieses Prinzip das objektiv gesetzte unendliche Erkennen, so gelangt man zum Begriff der Ichheit (§ 284).

Eine klare Erörterung des absoluten Bewusstseins findet sich in Schellings Gespräch „Bruno“ (1802), Abt. 1, Bd. 4, S. 253 u. f. Schelling bezieht sich darauf in seiner „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre“ (1806). (Abt. 1, Bd. 7, S. 66).

In der „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ weist Schelling mit religiösem Rekurs auf die enge Beziehung zwischen Bewusstsein und Sprache hin. Mit Recht: findet doch,

wie man im Sinne Kants sagen kann, das Bewusstsein überhaupt als Quelle der Allgemeingültigkeit in der Sprache das Vehikel seiner objektiven Urteile.

Aus Schellings übrigen Ausführungen erscheint folgendes mitteilenswert: Das Bewusstsein eines allgemeinen und der ganzen Menschheit gemeinschaftlichen Gottes (119) ist das erste wirkliche Bewusstsein der Menschheit (182). Jenseits dieses ersten wirklichen Bewusstseins aber liegt der Grund, dass das Bewusstsein überhaupt im Verhältnis zu Gott steht. Nun ist jenseits des ersten wirklichen Bewusstseins nichts mehr zu denken als der Mensch, „oder das Bewusstsein in seiner reinen Substanz vor allem wirklichen Bewusstsein, wo der Mensch nicht Bewusstsein von sich ist (denn dies wäre ohne ein Bewusstwerden, d. h. ohne einen Aktus nicht denkbar), also, da er doch Bewusstsein von etwas sein muss, nur Bewusstsein von Gott sein kann, nicht mit einem Aktus, also z. B. mit einem Wissen oder Wollen verbundenes, also rein substantielles Bewusstsein von Gott“ (185). Wir finden hier Schelling ganz in der Mystik eines Jakob Böhme befangen. — Schelling führt weiter aus: die Frage, wie das Bewusstsein zu Gott komme, ist falsch. Das Bewusstsein kommt nicht zu Gott, vielmehr geht seine erste Bewegung von Gott hinweg; im ersten wirklichen Bewusstsein ist nicht mehr Gott selbst, sondern bloss noch ein Moment von ihm. „Da also das Bewusstsein, sowie es aus seinem Urstande heraustritt, sowie es sich bewegt, von Gott hinweggeht, so bleibt nichts übrig, als dass ihm dieser ursprünglich angetan sei“ (186), ohne dass er es selbst weiss, ähnlich wie man sagt, jemand habe diese oder jene Eigenheit „an sich“, so hat das Bewusstsein Gott gleichsam „an sich“. Der ursprüngliche, wesentliche Mensch, so wie er ist (nicht, wie er geworden ist), „ist er Bewusstsein Gottes; er hat dieses Bewusstsein nicht, er ist es, und gerade nur im Nichtaktus, in der Nichtbewegung, ist er das den wahren Gott Setzende“ (187). Wir sehen hier Schelling auf ähnlichen Gedankengängen, auf denen wir oben bereits Reinhold begegnet sind. Das absolute Ich wird hier gewissermassen theologisiert. Ja, wenn wir weiter lesen, so stossen wir sogar in diesem Zusammenhange scheinbar auf den Ausdruck Bewusstsein überhaupt. S. 189 heisst es: „Unsere aufsteigende Betrachtung führte uns zuletzt auf das erste wirkliche Bewusstsein der Menschheit, aber in diesem schon, in dem Bewusstsein, über welches hinaus sie nichts weiss, ist Gott mit einer Bestimmung . . . nicht

mehr das reine göttliche Selbst, sondern Gott in einer bestimmten Existenzform. . . . Demnach ist ihr Inhalt dieses Bewusstseins überhaupt Gott, und zwar unstreitig mit Notwendigkeit Gott.“ Wenn auch das „überhaupt“ sich auf „Gott“, nicht auf „Bewusstsein“ bezieht, so wird doch auch dieses in die Sphären mit hinübergetragen, wo die philosophische Spekulation sich zur Theologie verflüchtigt. — Zur Bestätigung seien noch notiert S. 191, 192, 197, 198, 199, 202, 207, 208, 215, 216, 315, 332. Die letzte der angegebenen Stellen enthält, allerdings in ganz schlichter Bedeutung, den Ausdruck Bewusstsein überhaupt („die Elemente müssten in der Philosophie oder doch im menschlichen Bewusstsein überhaupt auch geschichtlich als Prinzipe hervorgetreten sein“).

Wie in der „Einleitung in die Philos. der Mythol.“ so hat Schelling auch in der „Philosophie der Mythologie“ selber, namentlich in der 6. Vorlesung den theogonischen Prozess an das Bewusstsein geknüpft. Er beginnt mit der Erklärung des Prozesses, „durch welchen Bewusstsein überhaupt gesetzt ist“ (108) und kommt zu dem Schlusse, dass die mythologischen Vorstellungen nicht Erzeugnisse des menschlichen Bewusstseins, sondern des aus seinem Grunde hervorgetretenen menschlichen Bewusstseins seien, also eines relativ vormenschlichen Bewusstseins (129).

In der „Philosophie der Offenbarung“ (2. Abt., 3. Bd.) werden die spekulativen Bemerkungen über das Bewusstsein noch kühner. „Das Bewusstsein des Menschen ist nicht gleich dem Bewusstsein der Natur“ (S. 6). „Wie hat erst durch das nach Europa verpflanzte Christentum, dann durch die in neuester Zeit fast unbeschränkt erweiterten Weltverbindungen Orient und Occident nicht bloss sich berührt, wie sind sie gleichsam genötigt worden, sich in einem und demselben Bewusstsein zu durchdringen, einem Bewusstsein, das schon darum allein zum Weltbewusstsein erweitert sein sollte!“ (8). „Nicht jene Wahrheiten, sondern das Bewusstsein, in dem sie, wie man sagt, keine Stelle mehr finden, ist das Veraltete und soll einem anderen erweiterten Bewusstsein Platz machen. Der Übergang zu diesem neuen Bewusstsein kann aber nicht geschehen ohne eine Störung“ (9). Der Begriff des absolut Vorgestellten ist der, das allgemeine Wesen, die *potentia universalis* zu sein. „Derselbe, der vor aller Potenz ist, in dem nichts Allgemeines, und der daher nur absolutes Einzelwesen sein kann, eben dieser ist der Inbegriff aller Prinzipe,

das alles Sein Begreifende . . . Erkannt ist das Eine dadurch oder darin, dass es das allgemeine Wesen ist, das πᾶν, das Seiende dem Inhalt nach (nicht das effektiv Seiende) . . . Es ist dieser Begriff gleich dem Begriff des allvermögenden, des absoluten Geistes: denn was ein Inbegriff von Prinzipien des Seins, kann nur Geist sein, was der Inbegriff aller Prinzipe, nur der absolute Geist“ (174). Der Engel, „welcher Elohim genannt wird, ist die Substanz des Bewusstseins, der Engel Jehovahs ist nichts Substantielles, sondern ein im Bewusstsein nur Werdendes, eben nur Erscheinendes, er ist nicht *substantiâ*, er ist immer nur *actu* da im Bewusstsein, immer nur מַלְאַךְ יְהוָֹה, d. h. eben nur Erscheinung, Offenbarung des Jehovah“ (2. Abt. 4. Bd. S. 123). „Der Urgott, der im Bewusstsein nicht aufgehoben werden könnte, ohne den Grund alles religiösen Bewusstseins selbst aufzuheben, . . . das Prinzip, das der Herr des Himmels und der Erde ist, folgt im Bewusstsein der Nachkommen Abrahams der natürlichen Verwandlung, die es im allgemeinen Bewusstsein der Menschheit erleidet“ (129).

Übrigens hatte schon Fichte in seiner „Anweisung zum seligen Leben“ (S. 112) geäussert, der Grund der Selbständigkeit und Freiheit des Bewusstseins liege in Gott. Aber Schelling weist Fichte nach, dass eine solche Theorie mit aller früheren Lehre Fichtes in Widerspruch stehe (1. Abt. 7. Bd. S. 82 ff.). „Wie man von dem Teufel erzählt, dass er denen, so ihm vertrauen, die erst klingenden Schätze nachher boshafter Weise in klanglose Kohlen verwandle, so ist für Herrn Fichte sein absolutes Bewusstsein oder die Reflexion der wahre Teufel, der ihm das helle Gold des göttlichen Lebens, das er in Gedanken erfasst hat, in der Wirklichkeit als eine tote Kohle zurückgibt. Wenn es aber ein solches Bewusstsein gibt, das, ohne dass wir es wissen, ja vor allem unsern individuellen Bewusstsein das göttliche Leben wie mit einem Schlag in tote Schlacke verwandelt und, irreduzibel für das wirkliche Bewusstsein, verkalkt: durch welche Kraft des Gemüts sollen wir dennoch über dieses Bewusstsein hinauskommen? Herr Fichte antwortet: durch das Denken, das sich über das wirkliche Bewusstsein erhebt — aber auch über das absolute? Wie soll es diese undurchbrechliche Tat, die uns auf ewig von dem Ewigen trennt, dennoch durchbrechen? Gibt es, Herrn Fichte zufolge, etwa ein Denken, nicht nur alles wirklichen Bewusstseins (als ob das Denken nicht eben selbst auch wirklich sein müsste) — son-

dern auch jenseits des absoluten Bewusstseins — ein Denken ausser oder vor dem absoluten Ich? Wehe dem armen Kantianer, der sich vordem auf einem solchen Nichtgedanken hätte betreten lassen!" (89).

Von Bedeutung für die Erkennung der Schellingschen Denkrichtung ist seine Schrift „Von der Weltseele" (1798), eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Sie fasst das Leben als das Primäre aller Dinge auf. Der pantheistische Grundzug dieses Philosophierens spricht sich besonders auffallend im 44. Aphorismus zur Einleitung in die Naturphilosophie aus: „Das Ich denke, Ich bin, ist, seit Cartesius, der Grundirrtum in aller Erkenntnis; das Denken ist nicht mein Denken, und das Sein nicht mein Sein, denn alles ist nur Gottes oder des Alls" (1. Abt. 7. Bd. S. 148).

In dem Fragment „Die Weltalter" (1. Abt. 8. Bd. S. 262) erklärt Schelling, dass alles Bewusstsein das Bewusstlose zum Grunde habe. Es sei aber nicht anzunehmen, dass Gott eine Zeitlang bewusstlos gewesen und dann bewusst geworden wäre, wohl aber, dass er in demselben unteilbaren Akt des Bewusstwerdens das Bewusstlose und das Bewusste gleichzeitig gefasst habe.

Überblicken wir Schellings Äusserungen über das Bewusstsein überhaupt, so finden wir es, der Vielseitigkeit des Philosophen entsprechend, in allen drei Bedeutungen: als logischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Terminus. Im letzteren Sinne hat Schelling das Bewusstsein mit besonderer Vorliebe erörtert, so dass man sogar geneigt sein könnte, die Schellingsche Theorie des Bewusstseins — wenigstens in der letzten Periode seines Wirkens — als theosophisch zu bezeichnen. Es bedarf keines Hinweises, dass die Spekulation Schellings eine völlige Abkehr von Kants Kritizismus ist. Zum methodologischen Prinzip erhoben finden wir die Spekulation bei Hegel, dessen Lehre vom Bewusstsein überhaupt daher auch einen vorwiegend spekulativen Charakter zeigt.[1])

---

[1]) Eine Neuausgabe der Hauptschriften Schellings hat Arthur Drews veranstaltet. Drews verwirft den Begriff „Bewusstsein überhaupt" und sieht vielmehr in der Entdeckung der Bedeutung des „Unbewussten überhaupt" die grösste Leistung der Schellingschen Gedankenarbeit. Denn das Sein gehe nicht restlos im Denken auf und enthalte diesem gegenüber ein gewichtiges Plus („Schelling und wir", Xenien 1908, S. 182) Wir werden Drews noch bei der Kritik Rickerts begegnen.

§ 20.
Das Bewusstsein überhaupt bei Georg Wilh. Friedr. Hegel.[1])

Konnten wir bei Schelling die Periode der Abhängigkeit von Fichte und die Perioden der Natur- und theosophischen Philosophie unterscheiden, so stehen die Schriften Hegels als in sich geschlossene Ausführung einer einheitlichen, sich gleich bleibenden Ansicht da. Dementsprechend sind auch seine Bemerkungen über das Bewusstsein überhaupt nicht so vieldeutig wie bei Fichte und Schelling. — Prüfen wir die Stellen, wo Hegel sich über das Bewusstsein überhaupt äussert.

In der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ (II. 28) wird das Bewusstsein als das unmittelbare Dasein des Geistes bezeichnet; es hat die beiden Momente: Wissen und dem Wissen negative Gegenständlichkeit. Am Schlusse der Einleitung (69—72) wird als Ziel der Punkt angegeben, wo das Bewusstsein sich als Geist erfasst und die Natur des absoluten Wissens selbst darstellt. Das „natürliche Bewusstsein überhaupt“ (65) ist nur Begriff des Wissens, nicht reales Wissen (63). Die beiden ersten Abschnitte der „Phänomenologie des Geistes“ handeln vom Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Das Bewusstsein eines Gegenstandes überhaupt ist Bewusstsein seiner selbst in seinem Anderssein. Dem Bewusstsein braucht aber nicht ein Ding, ein Anderes (als es selbst ist) als Wahrheitsgehalt vorzuschweben, sondern ich kann mich auch von mir selbst unterscheiden. Aber „das Selbstbewusstsein ist erst für sich geworden, noch nicht als Einheit mit dem Bewusstsein überhaupt“ (129). Das Bewusstsein erweitert sich in der „Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewusstsein, die Einheit derselben ist; Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist. Das Bewusstsein hat erst in dem Selbstbewusstsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits, und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet“ (137—140). An dem Verhältnisse zwischen Herrn und Knecht veranschaulicht Hegel den Unterschied zwischen dem reinen Selbstbewusstsein und dem „Bewusstsein in der Gestalt der

---

[1]) Werke. Vollständige Ausgabe in 22 Bänden. Berlin 1832—1844 (Duncker u. Humblot).

Dingheit“. Der Herr ist das für sich seiende Bewusstsein, nicht bloss als Begriff, sondern vermittelt durch ein anderes Bewusstsein. „Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbständige Sein“, an das der Knecht gehalten ist; „ebenso bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding; der Knecht bezieht sich als Selbstbewusstsein überhaupt auf das Ding auch negativ und hebt es auf“ (146).

Die Freiheit des Selbstbewusstsein beruht darauf, dass ich im Denken bei mir selbst bleibe und nicht in einem Anderen bin. Unmittelbare Einheit des Ansichseins und des Fürsichseins ist „denkendes Bewusstsein überhaupt“. „Das sich gleichnamige Bewusstsein, das sich von sich selbst abstösst, wird sich ansichseiendes Element; aber es ist sich dies Element nur erst als allgemeines Wesen überhaupt, nicht als dies gegenständliche Wesen in der Entwicklung und Bewegung seines mannigfaltigen Seins“ (147—153). Vgl. auch 157, 158, 163, 164, 170, 171, 173.

In dem Gedanken, dass das einzelne Bewusstsein an sich absolutes Wesen ist, geht das Bewusstsein in sich selbst zurück. Die Gewissheit des Bewusstseins, alle Realität zu sein, ist die idealistische Definition des Begriffes Vernunft. „Ich bin Ich, in dem Sinne, dass Ich, welches nur Gegenstand ist, nicht wie im Selbstbewusstsein überhaupt, noch auch wie im freien Selbstbewusstsein, dort nur leerer Gegenstand überhaupt, hier nur Gegenstand, der sich von den andern zurückzieht, welche neben ihm noch gelten, sondern Gegenstand mit dem Bewusstsein des Nichtseins irgend eines Anderen, einziger Gegenstand, alle Realität und Gegenwart ist. Das Selbstbewusstsein ist aber nicht nur für sich, sondern auch an sich alle Realität erst dadurch, dass es diese Realität wird, oder vielmehr sich als solche erweist“ (174, 175, 176, 180, 181).

Das organische Allgemeine, die Gattung, ist nicht Bewusstsein. Das allgemeine Individuum, „wie es unmittelbar das Individuum der natürlichen Gestaltungen ist, ist nicht das Bewusstsein selbst; sein Dasein als einzelnes organisches lebendiges Individuum müsste nicht ausser ihm fallen, wenn es dieses sein sollte. . . . So hat das Bewusstsein, zwischen dem allgemeinen Geiste und zwischen seiner Einzelnheit oder dem sinnlichen Bewusstsein, zur Mitte das System der Gestaltungen des Bewusstseins, als ein zum Ganzen sich ordnendes Leben des Geistes, das System, . . . das

als Weltgeschichte sein gegenständliches Dasein hat“ (221—223, 227, 228).

Indem sich das Bewusstsein zur Allgemeinheit erhebt, wird es allgemeine Vernunft, reale Substanz. In ihr erschliesst sich das Reich der Sittlichkeit. „Diese ist nichts anderes als in der selbständigen Wirklichkeit der Individuen die absolute geistige Einheit ihres Wesens, ein an sich allgemeines Selbstbewusstsein. . . . Diese sittliche Substanz in der Abstraktion der Allgemeinheit ist nur das gedachte Gesetz; aber sie ist eben so sehr unmittelbar wirkliches Selbstbewusstsein, oder sie ist Sitte. Das einzelne Bewusstsein ist umgekehrt nur dieses seiende Eins, indem es des allgemeinen Bewusstseins in seiner Einzelheit als seines Seins sich bewusst, indem sein Tun und Dasein die allgemeine Sitte ist“ (264, 265).

Hegel bringt nicht nur die Sittlichkeit, sondern auch die pathologische Seite des Seelenlebens, die sich als Irrsinn kundgibt, mit dem Bewusstsein überhaupt in Verbindung, indem das Verhalten zu diesem das Kriterium der gesunden Vernunft und „des verrückten Bewusstseins“ (281) ist. Er sagt: „Wenn etwas in der Tat für das Bewusstsein überhaupt wirklich und wesentlich für mich aber nicht ist, so habe ich in dem Bewusstsein seiner Nichtigkeit zugleich, da ich Bewusstsein überhaupt bin, das Bewusstsein seiner Wirklichkeit, — und indem sie beide fixiert sind, so ist dies eine Einheit, welche der Wahnsinn im allgemeinen ist“ (281).

Das Bewusstsein, das sich seiner als absoluter Durchdringung der Individualität und des Seins gewiss ist, gibt sich die Realität, „worin das Individuum, das für es ist, was es an sich ist, und so dass das Bewusstsein, für welches es in dem Werke wird, nicht das besondere, sondern das allgemeine Bewusstsein ist“ (302). Ausser diesen Stellen sind noch anzumerken S. 270, 314, 315, 319, 321—323.

Der Hauptteil des Werkes handelt, wie schon der Titel sagt, vom Geist. Wir sind Hegel dankbar, dass er gleich im Eingang (S. 329) bündig erklärt: „der Geist ist also Bewusstsein überhaupt“ (vgl. auch 331, 332 „Selbstbewusstsein überhaupt“, 333, 366, 373, 382: in der Sprache tritt die für sich seiende Einzelnheit des Selbstbewusstseins als solche in die Existenz, so dass sie für andere ist. Ich als dieses reine Ich ist sonst nicht da. Ich, das sich ausspricht, ist eine Ansteckung, worin es un-

mittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewusstsein ist 385, 398, u. folg.).

Die Ausführungen am Schluss des Werkes, über Gewissen und Religion, enthalten des öfteren den Ausdruck Bewusstsein überhaupt (z. B. 409, 454, 561, 596), sie lassen aber erkennen, dass es sich nicht um einen stehenden Terminus handelt. Denn Hegel spricht unbedenklich ein paarmal vom „moralischen Bewusstsein überhaupt“ und schliesst das Wörtchen „überhaupt“ öfters von dem Sperrdruck aus, durch den er den Begriff „Bewusstsein“ in derselben Verbindung auszeichnet.

In der „Wissenschaft der Logik“ (III. S. 172) findet sich der Satz: „Der subjektive Idealismus, er sei als der bewusstlose Idealismus des Bewusstseins überhaupt oder bewusst als Prinzip ausgesprochen und aufgestellt, geht nur auf die Form der Vorstellung.“ Bei Leibniz ist „auch das Bewusstseinslose überhaupt Vorstellendes, Perzipierendes“ (179).

In der Gesamtdarstellung seines Systems, der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, erklärt Hegel (VI. 144), Kartesius behaupte Princ. phil. I. 9 ausdrücklich, „dass er unter Denken das Bewusstsein überhaupt als solches verstehe“ (vgl. unsere Abhandl. oben S. 5, Anm. 1). Von Sokrates sagt Hegel VI. 153, er „richtete seine Dialektik einmal gegen das gewöhnliche Bewusstsein überhaupt, und sodann insbesondere gegen die Sophisten“. Natürlich beweisen diese Stellen nur, dass Hegel den in Frage stehenden Ausdruck keineswegs als feststehenden Schulbegriff verwendete. Diesem nähert er sich schon mehr in der Bemerkung VII. 117: „In der Tat, was man so im Kopfe hat, ist im Bewusstsein überhaupt, und der Inhalt demselben so gegenständlich, dass ebensosehr, als er in Mir, dem abstrakten Ich, gesetzt ist, er auch von Mir nach meiner konkreten Subjektivität entfernt gehalten werden kann.“ Im § 417 unterscheidet Hegel drei Stufen der Erhebung der Gewissheit zur Wahrheit: Der Geist ist 1. Bewusstsein überhaupt, welches einen Gegenstand als solchen hat — also im Sinne der Kantschen Prolegomena, 2. Selbstbewusstsein, für welches Ich der Gegenstand ist — also im Sinne Fichtes, 3. Einheit des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, dass der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst, und sich selbst als an und für sich bestimmt anschaut — also im Sinne Schellings, bis auf Hegels Zusatz „an

und für sich“. Doch wählt Hegel in der Ausführung des ersten dieser drei Themata die Überschrift: „Das Bewusstsein als solches“, dessen Entwicklungsstufen das sinnliche, das wahrnehmende und das verständige Bewusstsein sind. Dagegen überschreibt er es in der „Philos. Propädeutik“ (XVIII. 81) „Bewusstsein überhaupt“ und gliedert es ebenso.

Wir können also abschliessend sagen, dass Hegel den Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ vorwiegend im logischen Sinne, ohne terminologische Bedeutung gebraucht. Er greift aber auf das Bewusstsein überhaupt auch bei der Erklärung seines panlogistischen, metaphysischen Begriffes „Geist“ zurück und identifiziert diesen mit dem Bewusstsein überhaupt, das in diesem Zusammenhange dann allerdings weit über jenen vulgären Bewusstseinsbegriff hinausgeht. Denn es erweitert sich zu dem allgemeinen Geiste, dem Weltbewusstsein, dessen Daseinselemente auf mannigfache Weise hervortraten: in der Kunst als Anschauung und Bild, in der Religion als Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie als reiner, freier Gedanke, und in der Weltgeschichte als geistige Wirklichkeit (VIII. § 341).

Hegels Bewusstseinstheorie fasst das Ich auf als eine Stufe der Geistigkeit. Die ihm potentialiter im Begriff zugewiesene höhere Stufe soll es actualiter zu erreichen trachten, indem es sich in seinen Objekten — seinen Vorstellungen — selbst wiederfindet. Mittels dieser dialektischen, objektivierenden Bewegung gelangt das Ich zur Erkenntnis seines Wesens: es entledigt sich seiner Individualität und erkennt sich als Teil eines allgemeinen Wesens. — So verwandelt Hegels Panlogismus durch das Prinzip des Lebens wie der Wissenschaft, sich selbst zu ur-teilen, das Leben in Denken, die begriffliche Form in absoluten Inhalt, das Bewusstsein überhaupt in ein spirituelles Wesen.

§ 21. Das Bewusstsein überhaupt in der Fundamental- und Glaubensphilosophie.

Die logische Abstraktion des empirischen Bewusstseins, unter der Hegel in der Propädeutik, wie wir sahen, das sinnliche, das wahrnehmende und das verständige Bewusstsein zusammenfasst, und die wir besonders eingehend bei Reinhold erörtert fanden, ist der Zentralbegriff der sogenannten Fundamentalphilosophie. Der im Jahre 1825 erschienene „Grundriss der Fundamentalphilo-

sophie“ des Halleschen Professors Gottl. Wilh. Gerlach handelt im ersten Abschnitt „von dem Bewusstsein überhaupt und seinen Formen“ und im zweiten „von dem Inhalte des Bewusstseins überhaupt“. Die Form des Bewusstseins überhaupt, so lehrt Gerlach, fasst die Elemente des Bewusstseins ihrem formellen Wesen nach im Begriff zusammen. Ein Merkmal für diesen Begriff ist die Teilnahme des Subjekts an seiner Tätigkeit. Das Bewusstseiende ist immer etwas für uns. Aus der Verschiedenartigkeit der Elemente und Formen des Bewusstseins erklärt sich, „warum das Bewusstsein überhaupt etwas schwer zu bestimmen ist“ (§ 26). Es besteht nämlich nicht im Fühlen, auch nicht in Begriffen allein, sondern es kann sich dem Begriff als Gefühl und dem Gefühl als Begriff beigesellen. Bloss fühlend verhält sich das ursprüngliche und unmittelbare Bewusstsein. Nehmen aber dessen Bestandteile die Bestimmtheit und Festigkeit eines Begriffs an, so „erscheint das Bewusstsein überhaupt als ein Wissen. . . . Das Bewusstsein überhaupt kann aber auch da sein, ohne dass es eben diese Form des Wissens noch angenommen hat“ (§§ 25,26). Gerlach denkt dabei an die Perioden der menschlichen Entwicklung, wo der Mensch noch nicht weiss, was Wissen ist.

Das Bewusstsein überhaupt besteht in der Kunde, die das Subjekt von dem in ihm Seienden besitzt. Die Form des Bewusstseins ist die Art und Weise, wie diese Kunde eintreten oder stattfinden kann: unmittelbar oder im Fühlen und mittelbar oder in Vorstellung und Begriff. Der Inhalt des Bewusstseins überhaupt besteht dagegen „in demjenigen, dessen sich das Subjekt bewusst ist: entweder Selbstbewusstsein oder Bewusstsein von etwas anderem“ (§ 31). Es bedarf keiner Erwähnung, dass derartige Tautologien nicht geeignet sind, die philosophische Erkenntnis zu fördern.

Die Fundamentalphilosophie geht zurück auf Kants Nachfolger Wilh. Traug. Krug. Dieser veröffentlichte 1803 eine „Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre“, in der er eklektisch vom Standpunkte des gemeinen Menschenverstandes ein System des transscendentalen Synthetismus zu begründen und die Ansichten Kants, Fichtes und Schellings miteinander auf dem Boden des *common sense* in Einklang zu bringen suchte. Krug übernahm auch die Terminologie dieser

Philosophen, entkleidete aber die Ausdrücke zum teil ihrer ursprünglichen Bedeutung.

Ihm bilden die Tatsachen des Bewusstseins den Ausgangspunkt der „Urwissenschaft“. Das oberste Materialprinzip der philosophischen Erkenntnis ist der Satz: Ich bin tätig. Auch das Leiden ist nur eine Einschränkung des Tuns. Wissenschaftliche Einheit erhalten die Bewusstseinstatsachen aber erst durch formale Gesetze. Das oberste Formalprinzip lautet: Ich suche absolute Harmonie in aller meiner Tätigkeit. Im Ich sind Sein und Wissen ursprünglich verknüpft. Diese Verknüpfung ist ein *factum originarium* des Bewusstseins (Fundamentalphilos. § 40—46. Handbuch der Philos. 3. Aufl., 1828, I. § 32). Die transscendentale Synthese ist schlechthin unerklärlich und unbegreiflich (Fundamentalphilos. § 67).

Die Urbestimmungen des Ichs sind die wesentlichen, allgemeinen und notwendigen Elemente der menschlichen Natur. In ihnen besteht unsere ursprüngliche Einrichtung oder Anlage.[1]) Ihr Inbegriff heisst auch das reine oder absolute Ich, das nichts anderes ist als die reine, ursprünglich bestimmte Menschheit selbst. Sie zeigt sich wegen der unendlichen, stets wechselnden empirischen Bestimmungen in keinem Menschen ungetrübt. „Gleichwohl ist das reine Ich kein blosser Begriff, kein blosses Gedankending *(abstractum)* — wie in der Fundamentalphilos. (§ 72, Aufl. 2) gesagt worden —, sondern in der Tat etwas sehr Reales. Seine Realität offenbart sich aber stets nur unter der Hülle des Empirischen. Der Verf. nimmt also jene frühere Behauptung hierdurch zurück. . . . Da übrigens die reine Menschheit im geistigen oder Seelenleben am deutlichsten sich ausspricht, so nennen wir das Ich auch oft Geist, Seele, Gemüt, Intelligenz“ (Handb. der Philos. 3. Aufl., Bd. I, S. 57, 58). An dieser bedeutsamen Stelle fehlt leider der Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“, offenbar aber nur zufällig. Wir sehen — genau wie bei Reinhold — den ehemaligen Kantianer Krug in den Bannkreis der metaphysischen Spekulationen Fichtes, Schellings und Hegels gezogen.

---

[1]) Vgl. Cohen, biogr. Vorw. zu F. A. Langes „Gesch. d. Materialismus“ Bd. I, S. IX: „Ich kann dieses Verfahren, mit dem Zauberwort der Organisation die Rätsel der Wissenschaften lösen zu wollen, nicht als den zureichenden Ausdruck des Kantischen Apriorismus anerkennen“ und S. X. XI. Siehe auch Cohen, „Kants Theorie der Erfahrung“ 2. Aufl. 1885, S. 69—79.

Die der Fundamentalphilosophie eigentümliche Berufung auf die Tatsachen des Bewusstseins, durch die jeder Beweis entbehrlich gemacht werde, ist auch die Stütze der Glaubensphilosophie, wie sie durch Friedr. Heinr. Jacobi, den Freund Reinholds, und durch Friedr. Bouterwek, den Vermittler zwischen Kant und Jacobi, vertreten ist. Neben den Tatsachen des Bewusstseins hat Bouterwek freilich auch rationalistische Prinzipien zur Begründung der Erfahrung benutzt. So erklärt z. B. Bouterwek „Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse“ (Göttingen 1810) auf S. 1: „Der denkende Geist erwirbt sich eine bestimmte Vorstellung von sich selbst nicht durch eine besondere Seelenkraft, sondern durch das Bewusstsein überhaupt und durch die mit dem Bewusstsein überhaupt verbundene ursprüngliche Reflexion oder freie Vergleichung des Subjektiven mit dem Objektiven. Durch eben diese Reflexion unterscheidet sich auch das eigentliche Selbstbewusstsein, das mehr als Selbstgefühl ist, von dem objektiven Bewusstsein, welches die menschliche Wahrnehmung der Aussenwelt begleitet. Allein es gibt auch ein höchstes Bewusstsein, das weder subjektiv noch objektiv heissen kann. Dies ist das Bewusstsein des Absoluten oder Unbedingtnotwendigen, des ewigen Urgrundes alles Daseins und Denkens, worauf sich alles eigentliche Philosophieren zuletzt bezieht, und wovon wir ohne jenes höchste Bewusstsein keine Vorstellung hätten.“ [1]) — Es muss auffallen, wie oft der Versuch wiederholt wird, in das Bewusstsein überhaupt die Entscheidung zwischen Theismus und Pantheismus zu verlegen.

§ 22. Das Bewusstsein überhaupt bei Jakob Friedr. Fries.

Fries, der Kritiker Reinholds, Fichtes und Schellings, der Kollege Hegels in Jena und Jacobis Verteidiger in Heidelberg, führte ungeachtet seiner eigenen strengreligiösen Erziehung und Beanlagung die Erörterung des Bewusstseins überhaupt, die sich in die Regionen der Mythologie verstiegen hatte, auf den Boden der psychologischen Erfahrung zurück. Er behandelt den Begriff „Bewusstsein überhaupt“, dessen terminologischen Charakter er durch Sperrdruck hervorhebt, besonders im 2. Bande der 2. Aufl. seiner „Neuen oder anthropologischen Kritik der Vernunft“, Heidelberg 1831.

---

[1]) Vgl. den Bericht Reinholds in der III. Beilage seiner Schrift: „Das menschliche Erkenntnisvermögen.“

Da die Wahrnehmungen nur assertorische Erkenntnis vermitteln, kann in ihnen die Erfahrung nicht allein bestehen. Erfahrung ist ja, wenigstens mittelbar, apodiktische Erkenntnis. Dazu wird sie, „indem sie das einzelne empirische Bewusstsein zu einem Bewusstsein überhaupt erhebt“ (S. 10). Das ist ganz im Sinne Kants gesprochen. Im Gegensatz zu Kant gibt aber Fries eine anthropologische Theorie der Apodiktizität; denn Notwendigkeit besteht nach Fries darin, „dass eine Erkenntnis nicht nur als zu einem vorübergehenden Zustand meiner erkennenden Vernunft gehörig, sondern in ihrem Verhältnis zum Ganzen meiner Erkenntnistätigkeit überhaupt, für die Übersicht der ganzen Geschichte meines Erkennens in einem Bewusstsein überhaupt beurteilt wird“ (16). Man achte auf das Attribut „meiner“ Erkenntnistätigkeit überhaupt, „meines“ Erkennens. Fries weist den Unterschied zwischen Wirklichem und Notwendigem der Geschichte des Erkennens, der subjektiven Geschichte meines Erkennens zu.

Das Verhältnis eines Bewusstseinszustandes zum Bewusstsein überhaupt muss beurteilt werden. Ein Denkakt ist erforderlich, um der Erkenntnis durch Eingliederung des Singulären in die Kette des Gesamtbewusstseins Notwendigkeitscharakter zu verleihen. S. 41: „Die vollständige Erkenntnis des Menschen ist einzig die gedachte Erkenntnis in den Urteilen, in welcher wir das Bewusstsein unserer Erkenntnisse vom momentanen zum Bewusstsein überhaupt erhoben haben.“ Erst die denkende Auffassung und denkende Verbindung der sinnlich-anschaulichen und mathematischen Erkenntnisse mit den philosophisch-notwendigen vermag diese Stufe zu erreichen. Es gibt aber keine von der Anschauung unabhängige intelligible Erkenntnis, sondern die gedachte Erkenntnis fügt nur die Bedingungen zum sinnlich Gegebenen hinzu; Platon und Leibniz sind also im Irrtum. — S. 44: „Die wechselnden Bilder (der sinnlichen Erkenntnis) werden durch das Band von Raum und Zeit zusammengehalten, hier fliesst jedes auf das andere ein und kommt in Beziehung auf ein Ganzes unserer Erkenntnistätigkeit, welches sich in dem Bewusstsein überhaupt der Reflexion konzentriert.“ Einen „inneren Sinn“ hält Fries zum Behuf unserer Selbsterkenntnis für entbehrlich (S. 46).

Fries erläutert nun den „Standpunkt der Reflexion oder das Bewusstsein überhaupt“. Selbsterkenntnis und Welterkenntnis fallen in dem einen Erkenntnisleben unserer Vernunft zusammen.

Darin bilde sich also auch die Selbsterkenntnis in unserem Erkennen, das Bewusstsein um unsere Erkenntnisse. Dies werde sinnlich angeregt im Anschauen und ausgebildet im Denken, im Urteilen. Hier gehöre dem Urteil der Standpunkt der Reflexion, das Bewusstsein überhaupt, indem wir uns urteilend nicht nur einer momentanen Erkenntnistätigkeit unseres Geistes, sondern einer für alle Zeit geltenden Erkenntnis unserer Vernunft bewusst würden. Objektiv genommen behaupte das „Ist" der Kopula im Urteil immer eine Wahrheit schlechthin mit dem Anspruch auf Notwendigkeit, weil das Bewusstsein jeder getrennten Vorstellung, als Begriff und Prädikat im Urteil, immer eine Gehaltbestimmung der ursprünglichen formalen Apperzeption, und also ihre Einheit und Notwendigkeit enthalte. Subjektiv genommen falle aber auch das Selbstbewusstsein in die ursprüngliche formale Apperzeption und bestimme durch deren Einheit und Notwendigkeit einen Standpunkt der Selbstbeobachtung im Denken, welcher gleichsam über Zeit und Raum erhaben seine Beobachtung nicht für eine bestimmte Zeit, sondern schlechthin für die Einheit des vernünftigen Lebens gebe. Nur durch die analytischen Hülfsmittel der Trennung und Wiederverbindung im Urteil finde unser Bewusstsein die Einheit unseres Lebens. Daher scheine uns leicht die unmittelbare Erkenntnis gleichsam als Wahrheit ausser unserer Vernunft zu liegen, weil wir sie nie im vollständig verbundenen Ganzen in die Gewalt unseres Bewusstseins bringen könnten. Dies geschehe aber nur nach Analogie eines optischen Betruges, indem wir, im Denken befangen, das Denkvermögen für unser ganzes Inneres nähmen, die unmittelbare Erkenntnis der Vernunft verkennten und ihre Gesetze hinaus in die Objekte projizierten. In der Tat aber sei uns die Wahrheit zunächst etwas ganz Subjektives, nämlich die unmittelbare Beschaffenheit der transscendentalen Apperzeption. „Der Zweck des Ganzen liegt allein in dem metaphysischen Moment des Verhältnisses, durch welches die notwendigen Verbindungen selbst vor das denkende Bewusstsein gebracht werden. Um aber in dieser Weise uns der notwendigen Einheit oder des Ganzen unserer Erkenntnis bewusst werden zu können, müssen wir die Selbstbeobachtung zum Bewusstsein überhaupt steigern und also auch alles anschaulich Gegebene erst denkend auffassen" (139).

Von Wichtigkeit ist die Kritik, die Fries an Kants Lehre von der reinen Apperzeption übt. Kants Theorie leiste nicht, was von ihr gefordert werden sollte. Die Frage nach der Möglichkeit der

Verbindung in unseren Erkenntnissen sei eine Aufgabe der inneren Physik. Kant aber gebe nur einen leeren analytischen Satz als obersten Grundsatz des Verstandes und führe auf eine dunkle Ansicht von der Kopula im Urteil überhaupt. Auf die Frage, warum wir gerade diese Formen der Kategorie und Idee besässen, habe Kant nur geantwortet, dass dies kein unentbehrliches Bedürfnis seiner Kritik sei. So, wie er sich die Aufgabe gestellt habe, sei das nicht unrichtig, für die Evidenz des ganzen Systems aber doch ein unbedeutender Mangel gewesen.

Die Unvollständigkeit der Kantischen Erklärung beruhe auf dem Grundfehler seiner Theorie: auf der Verwechselung des denkenden Verstandes als Reflexionsvermögens mit der unmittelbaren Vernunft; er habe das nur wiederholende Wesen der Reflexion verkannt. Das Ganze der unmittelbaren Erkenntnis unserer Vernunft, die transscendentale Apperzeption, habe Kant nicht bemerkt, indem er es mit dem objektiven Dasein der Dinge verwechselt habe. Kants reine Apperzeption sei eine Vermengung unserer ursprünglichen formalen Apperzeption mit dem reinen Selbstbewusstsein. „Die Apodiktizität, welche in dem „Ist“ als Kopula jedes Urteils liegt, hat nichts mit dem reinen Selbstbewusstsein zu tun, sondern ist nur Abdruck der ursprünglichen formalen Apperzeption im Urteil der Reflexion“ (64). Kants Fehler sei, dass er die Einheit der Reflexion oder die Zusammenfassung aller meiner Erkenntnisse in eine Einheit der Selbstbeobachtung mit der unmittelbaren Einheit alles meines Erkennens verwechselt und gemeint habe, mit der ersten, die doch nur Eigentum der Reflexion sei, schon eine Theorie der Verbindung versuchen zu können.

Reine Apperzeption nennt Fries das reine Selbstbewusstsein, das durch die Reflexion „Ich bin“, „ich denke“ ausgesprochen wird. Es sei die Form des inneren Sinnes. Transscendentale Apperzeption bedeutet bei Fries „das unmittelbare Ganze der Erkenntnis meiner Vernunft in jedem Augenblicke ihrer Lebensäusserung“ (65). Die ursprüngliche formale Apperzeption ist ihm die unmittelbare Form jenes Ganzen, in der das Gesetz der Apodiktizität liege und der Quell aller einzelnen Formen der Einheit sei, welche die Reflexion auffasse. Sie dürfe nicht nach Kants Vorgang durch das „Ich bin“ bezeichnet werden, weil dies nur eine einzelne materiale Bestimmung derselben sei.

Fries' Einwände gegen Kant können nur dann als berechtigt anerkannt werden, wenn man seine psychologische Methode

gelten lässt. Mit scharfem Blick erkennt er selbst, dass die Schwierigkeit „in dem Ungewohnten unserer subjektiven Ansicht der Erkenntnis" liegt. „Wenn wir aus vielen Wahrnehmungen durch Synthesis der Reflexion eine ganze Erfahrung zusammensetzen, so entspricht die Behandlung ganz dem gewöhnlichen Vorurteil, dass wir hier zu der nur subjektiven Bedeutung einzelner Wahrnehmungen die objektive Bedeutung der Erfahrung hinzusetzen. Dies geschieht aber wirklich nicht. Vielmehr, so wie in unseren Vorstellungen die Sinnesanschauungen zu einander hinzufallen, bildet sich das Ganze der Erfahrung in unserer unmittelbaren Erkenntnis, indem jede Sinnesanschauung nur Modifikation meiner einen Erkenntnistätigkeit ist, aber die einzelne Sinnesanschauung nimmt der innere Sinn allein unmittelbar wahr, das Ganze der Erfahrung kann erst die Reflexion beobachten, und die Abstufungen der Gültigkeit sind wieder nur subjektive, nach problematischen Versuchen zum Urteilen und wirklich berechtigten apodiktischen Entscheidungen. — Hier lässt sich das Verhältnis des Reflexionsvermögens zur unmittelbaren Vernunft noch näher bestimmen. . . . Die beiden Grundhandlungen der Reflexion sind Abstraktion und Kombination, d. h. Trennung und Wiederzusammensetzung des Getrennten, vor beiden voraus muss uns aber erst die ursprüngliche Verbindung der unmittelbaren Erkenntnis gegeben werden, ohne die weder Abstraktion noch Kombination möglich wäre" (69. 70). Um deren Gesetze handelt es sich aber in den Untersuchungen Fries', — also um das empirische Bewusstsein überhaupt.

§ 23. Das Bewusstsein überhaupt bei Riehl und anderen Führern des Neukantianismus.[1]

Dass Kant jede Art von anthropologischer Kritik, wie sie Fries, der Fortsetzer Tetens', versuchte, ausdrücklich abgelehnt hat, geht besonders deutlich aus folgender, von B. Erdmann mitgeteilten Aufzeichnung Kants hervor: „Tetens untersucht die Begriffe der reinen Vernunft bloss subjektiv (menschliche Natur); ich (untersuche sie) objektiv; jene Analysis ist empirisch, diese transscendental." Auf diese Reflexion macht mit Recht Alois Riehl

[1]) In den „Kantstudien", der von Vaihinger und Bauch herausgegebenen Zeitschrift des Neukantianismus, findet sich, wie der Index jedes Bandes zeigt, reiches Material zu dem Thema.

in der 2. Aufl. des neuen I. Bandes seines „Philos. Kritizismus“ (S. 234) nachdrücklich aufmerksam. Riehl verwirft jede psychologische und metaphysische Erörterung des Bewusstseins überhaupt und fasst den Terminus durchaus in erkenntnistheoretischem Sinne. Noch strenger ist Paul Natorp, der gelegentlich von dem Begriffe ausgiebigen Gebrauch gemacht hat;[1]) er neigt im allgemeinen immer mehr dazu, die Gesetze, die den Bewusstseinsinhalt bestimmen, ganz auf sich zu stellen und vom Subjektiven des Bewusstseins ganz zu trennen, und damit von dem Begriff des Bewusstseins überhaupt sogar abzusehen.

Riehl weist die Unmöglichkeit der Ableitung unseres einheitlichen erkennenden Bewusstseins aus den positiven Einzelwissenschaften nach und vindiziert der Erkenntnistheorie, die eben in der Einheit des Bewusstseins ihr oberstes Prinzip hat, den Primat der Philosophie und der Wissenschaft.

Die Denktätigkeit ist nach Riehl zum teil von den Bedingungen der anschauenden Tätigkeit unabhängig. Darum ist es nicht dasselbe, ob wir unmittelbar in der Anschauung die Einheit des Bewusstseins in Tätigkeit setzen, oder ob wir philosophierend von dem Begriffe dieser Einheit ausgehen. Auf diesen teilweise selbständig funktionierenden Begriffen beruht die Fähigkeit des Verstandes, den Zusammenhang der Erscheinungen zu erfassen.

In seinem obengenannten Hauptwerk (der philos. Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, zweiter Band, 1879 u. 87) handelt Riehl im 2. Kap. des 2. Teiles von der „Unmöglichkeit, das ‚Bewusstsein überhaupt‘ zu erklären“. Das „Bewusstsein als solches“ sei ebensowenig einer Erklärung zugänglich, wie die Empfindung, die seinen inhaltlichen Grundbestandteil bildet und von der es sich nicht absondern lasse, da eine unbewusste Empfindung aufhöre, Empfindung zu sein. „Ein Bewusstsein, das sich nicht, es sei direkt oder mittelbar, auf irgend eine Empfindung bezieht, ist der blosse Gedanke des Bewusstseins, den wir zwar mit dem Worte Ich bezeichnen, und dessen Form wir in der Vereinigung der Empfindungen nachweisen, aber nicht für sich vorstellen können. Jede Erklärung, die man von dem ‚Bewusst-

---

[1]) Z. B. in seiner Einleitung in die Psychologie § 4, S. 11 u. f. Dort sagt er von dem Bewusstsein überhaupt: „Es kann selbst nicht Inhalt werden und ist in nichts dem gleichartig, was irgend Inhalt des Bewusstseins sein mag. Es lässt sich darum auch gar nicht näher beschreiben.“

sein überhaupt‘ geben wollte, müsste dasselbe offenbar zur Voraussetzung haben. Oder wie denkt man sich eine Erklärung, die nicht durch das Bewusstsein und für dasselbe erfolgt? Um die Bedeutung dieses Satzes zu verstehen, haben wir das ‚Bewusstsein überhaupt‘, die blosse Form der Apperzeption, von dem empirischen Selbstbewusstsein, das Kant den inneren Sinn nennt, zu unterscheiden. Dieses empirische Selbstbewusstsein hat eine Geschichte und eine Vorgeschichte. Es erfährt eine individuelle Entwicklung und Rückbildung und wird durch Zeiten der Bewusstlosigkeit unterbrochen. Es ist daher Gegenstand einer psychologischen und psychogenetischen Betrachtung, die es aus seinen Bedingungen erklärt, indem sie seiner Entwicklung nachgeht. Dabei bleibt aber die Form des ‚Bewusstseins überhaupt‘, das reine Ich, immer zu Grunde liegend, als der Punkt, von dem alle Erklärung ausgeht und auf den sie sich beziehen muss, und der daher nicht selbst zu erklären ist. Das ‚Bewusstsein als solches‘ beobachten und erforschen wollen, hiesse es ja dieser Absicht entgegen in ein Objekt für ein zweites, gleichsam tiefer liegendes Bewusstsein verwandeln. Es entzieht sich somit dem Gedanken, der es ergreifen, der Beobachtung, die es wie einen Gegenstand festhalten möchte. Es ist die Form aller Erscheinungen und kann als solche nicht zugleich eine einzelne, bestimmte Erscheinung sein. Allerdings weiss der Mensch, dass er denkt; er hat das Bewusstsein seines Wissens. Aber dies bedeutet entweder, dass er sich von dem Ablauf seiner Gedanken affiziert fühlt, und die Verhältnisse derselben zu Objekten seines Bewusstseins machen kann, also die Fähigkeit der Reflexion besitzt, oder das Wissen von seinem Denken ist von dem Denken selbst nicht verschieden. Schon dass wir die Verdoppelung des Wissens (das Wissen vom Wissen) ins Unendliche fortgesetzt denken können, ohne damit im geringsten von der Stelle zu rücken, zeigt, dass wir es dabei gar nicht mit einem wahren Prozess zu tun haben, weil das Ziel, das wir mit diesem erreichen wollen, der Ausgangspunkt selbst ist, auf dem wir von vornherein stehen. Dass wir denken, lehrt Kant, ist keine Erfahrung, sondern die Bedingung, unter der allein Erfahrung möglich ist. — Dieses reine oder formale Bewusstsein, welches durch das alle unsere Vorstellungen regierende Wort „ich“ ausgedrückt wird, umschliesst gleichsam allen Inhalt der Erfahrung. In ihm treffen die beiden entgegengesetzten Richtungen der Erfahrung zusammen. Daher verbindet derselbe Zusammen-

hang, der unser Fühlen und Streben, unser Denken und Wollen verknüpft, auch die Gesamtheit unserer äusseren Erfahrungen. Auch sie bildet ein einziges, einheitliches Bewusstsein, das wir in Gedanken über die gegenwärtige Wahrnehmung der körperlichen Natur, ja über unser persönliches Dasein hinaus in die Vergangenheit und in die Zukunft erstrecken. . . . Seiner blossen Form nach betrachtet, ist das Bewusstsein überall als identisch vorauszusetzen, da das schlechthin Einfache überall und jederzeit sich selbst gleich und einerlei sein muss. So ist jeder mathematische Punkt dem Begriffe nach mit jedem andern notwendig identisch, — ein Satz, der, wie ich glaube, sogar mehr als ein blosses Gleichnis enthält. Wo immer also der Gedanke „ich“ entsteht, da muss auch derselbe Ichgedanke entstehen. Das höchste Bewusstsein kann von dem niedersten in dieser Hinsicht nicht verschieden sein, der Gedanke „ich“ ist mithin zugleich der individuellste und der allgemeinste, den wir haben können. Er verknüpft und vermittelt das Einzelne und Besondere mit dem Allgemeinen. Sollten wir uns einen Begriff von einem einfachen Elemente, einem Atom, bilden, so legen wir der Vorstellung desselben in Gedanken die einfache Einheit unseres Ich zu Grunde. Daher die Neigung, die Atomistik in eine Monadologie umzuwandeln. Wenn wir ferner etwas auf allgemeingiltige Weise denken oder zu denken glauben, so sind wir uns bewusst, es so zu denken, wie es von jedem anderen Ich gedacht wird. Mein Ich vertritt daher die Stelle des „Wir“, das individuelle die Stelle des allgemeinen Ich. — In der Einheit unseres Bewusstseins haben wir den Typus und die Voraussetzung für jede empirische Einheit, es sei der Welt oder eines einzelnen Dinges. Daher trägt jede besondere Form der Erfahrung, jedes Gesetz der Erscheinungen, das Gepräge der einheitlichen Natur unseres Denkens an sich. Gesetze der Natur in der genaueren Bedeutung des Wortes gibt es sogar nur für den Verstand, der die Natur denkt. Erst der Verstand macht die Beständigkeit und Gleichförmigkeit der Erscheinungen zur allgemeinen Prämisse und damit zum Gesetz für seine Schlussfolgerungen, — und ausser dem Verstande von Gesetzen der Natur reden, heisst in einen logischen Anthropomorphismus verfallen, der nicht weniger grundlos ist als der teleologische. . . . Der stetige Zusammenhang unter den Wahrnehmungen, ihre Beziehung auf ein und dasselbe Objekt können nicht selbst wahrgenommen werden. Sie müssen also aus der Einheit des Denkens stammen, der Grundvoraussetzung

für Erfahrung und Wissenschaft, und eben daher einer Grenze der Forschung.“

Im 3. Kapitel führt Riehl die logischen Kategorien Kants auf die Einheitsfunktion des „Bewusstseins überhaupt“ zurück. Die Kategorien der Beharrlichkeit der Substanz, der Kausalität oder des zureichenden Grundes der Veränderung, der Zusammengehörigkeit der Erscheinungen zu einer allumfassenden Realität oder Natur, — alle diese logischen Bedingungen der Erfahrung stammen aus einem einzigen obersten Prinzip her, „dem Prinzipe der Einheit und Erhaltung des ‚Bewusstseins überhaupt‘, und unterscheiden sich nur in der Anwendung dieses Prinzipes auf die allgemeinen Verhältnisse der Anschauung“. Jene Kategorien sind also nicht — darin weicht Riehl von Kant ab — „in einer Mehrzahl ungleichartiger Begriffe als rein tatsächliche Einrichtung unseres Verstandes gegeben“. Die Einheitsfunktion des Bewusstseins überhaupt ist nun entweder analytisch, synthetisch oder analytisch-synthetisch. Mittelst der analytischen Funktion der Einheit des Bewusstseins wird der Unterschied zwischen dem Beharrlichen und Veränderlichen gemacht, durch die synthetische die Veränderung mit ihrem Grunde verknüpft und durch die analytisch-synthetische „alles Wirkliche, Dinge und Vorgänge, als zu einer und derselben Welt gehörig, jedes Einzelne als Teil des Ganzen der Natur gedacht. Dieser dritte, umfassendste Einheitsbegriff des Denkens, den man objektiv als das Prinzip der Übereinstimmung der Realität mit sich selber, als Einheit und Einzigkeit des Seins aussprechen kann, enthält die beiden ersten Begriffe als Momente in sich. Er lässt sich gleichsam in zwei Komponenten zerlegen, deren eine in der Anwendung der Einheitsfunktion des Denkens auf die Gleichzeitigkeit, deren zweite in der Anwendung eben derselben Funktion auf die Folge der Erscheinungen besteht.“ — Objektivität erhält die Erfahrung durch das Begriffliche in ihr, wodurch die Wahrnehmungen, die der Erfahrung bloss Realität verleihen, auf ein allgemeines Bewusstsein bezogen werden. Im Denken abstrahieren wir von unserer Individualität. Folglich bringen wir in Gedanken alles mit einem „Bewusstsein überhaupt“ in Verbindung. Dabei ist aber nicht zu übersehen, „dass jenes allgemeine Bewusstsein, mit welchem ich in Gedanken jedes beliebige Objekt, d. h. den Begriff des Objekts verbinde, selbst nur ein gedachtes, das logische, kein psychologisches oder wirkliches Bewusstsein ist. Zur wirklichen Gegenwart eines Ob-

jekts gehört mehr als blosses Denken, nämlich Empfinden und Wahrnehmen. Die reine Beziehungsform Objekt = Subjekt ist wie jeder nur formale Gedanke völlig unbeschränkt, eine logische Unendlichkeit nach Dührings Bezeichnung. Aber dieser unbeschränkte, beliebig anwendbare Gedanke wird in der Empfindung begrenzt.“ — Wenn also das Bewusstsein überhaupt den Begriff des Objektes auf etwas bezieht, so ist darum dieses Etwas überhaupt nicht ein wirkliches, mit dem Bewusstsein tatsächlich verbundenes Objekt.

Riehl wendet sich gegen die idealistische Fiktion eines übermenschlichen Gattungsbewusstseins, mit Hilfe dessen man die Abhängigkeit und Unterbrechungen des individuellen Bewusstseins ihrer Konsequenz berauben zu können meine. Diese Erdichtung beruhe auf einer Verwechselung des transscendentalen mit dem psychologischen Bewusstsein. „Transscendental heisst die Form der Einheit des Bewusstseins in Abstraktion von ihrem Inhalte gedacht, sofern diese Form als die allgemeine, nicht bloss für mich giltige Bedingung erkannt wird, unter welcher die Vorstellung jedes Objektes — seine Beschaffenheit sei, welche sie wolle — stehen muss. . . . Die Einheit der Verknüpfung überhaupt kann nicht aus der Vorstellung des einheitlichen Objekts abgeleitet sein, weil sie selbst es ist, welche die Vorstellung eines solchen Objektes bewirkt. Obgleich die Verbindung der Teile eines Objektes, der Zusammenhang der Momente einer Begebenheit ihrem Dasein nach vom Bewusstsein unabhängig sind und demselben gegeben werden, so geht doch die Vorstellung der Einheit und des Zusammenhanges aus der Identität des Bewusstseins in der Verbindung hervor. Diese Bedingung meiner Erkenntnis des einheitlichen Objektes mache ich in der transscendentalen Betrachtung zur allgemeinen Bedingung für die Erkenntnis desselben, und ich kann sie dazu machen, weil ich im Denken von der gegebenen Mannigfaltigkeit und selbst der Art und Weise der Empfindung und Anschauung abstrahiere. So entsteht der Begriff eines Bewusstseins überhaupt, des gemeinschaftlichen Bewusstseins, womit das Ich seinen wirklichen Denkverkehr als gedachten fortsetzt. Auf dieses seiner Form nach allgemeine Bewusstsein wird fortan innere und äussere Erfahrung bezogen, mit ihm selbst die Wahrnehmung der Existenz verknüpft. Von ebendemselben Dinge, von welchem mein Bewusstsein in der Wahrnehmung sich abhängig findet, denke ich jedes andere wahrnehmende Bewusstsein in gleicher Weise abhängig, wodurch meine

Wahrnehmung, die schon für sich genommen Realität einschliesst, überdies objektive Bedeutung erlangt. — Das Denken ist wirklich die Quelle der Objektivität einer Erkenntnis, weil es die Form ihrer Allgemeingiltigkeit ist. Objektiv sein heisst, für jedes erkennende Wesen giltig sein. Nun ist wohl zu beachten, dass dieses transscendentale Bewusstsein keine vom psychologischen abgesonderte oder von diesem irgendwie abzusondernde Existenz hat. Es existiert nicht vor oder neben dem letzteren, sondern nur als Gedanke in ihm. Gleichwie das Koordinatensystem, auf welches ich im letzten Grunde die Anschauung der Bewegung beziehe, durch meinen Kopf geht, so ist auch das intellektuelle Koordinatensystem, auf das ich alle Erkenntnis bezogen denke, das transscendentale Bewusstsein, nur in meinem Kopfe gegeben. Man darf daher nicht mit dem idealistischen Metaphysiker aus dem transscendentalen Bewusstsein ein transscendentes, aus dem Begriff der Einheit des Bewusstseins, der durch das Ich, ebenso aber auch durch die Vorstellung der einheitlichen Form irgend eines Objektes repräsentiert wird, ein Ich an sich machen.“

Riehls Einwendungen richten sich mit allem Nachdruck gegen die Verwechselung von Erkenntnisbedingungen mit Existenzbedingungen. — Beachtenswert ist folgende Anmerkung Riehls: „Ich habe früher das transscendentale Bewusstsein aus dem individuellen abgeleitet, während es aus diesem mittelbar, durch den Denkverkehr mit anderen bewussten Individuen entspringt. Diesen Fehler der Vernachlässigung des sozialen Faktors des Erkennens hoffe ich in der vorliegenden Schrift gut gemacht zu haben.“

In manchen Darstellungen der Geschichte der Philosophie wird Riehl zu den Positivisten gezählt. Er verwirft aber den Positivismus, insbesondere denjenigen von Ernst Laas, und polemisiert (II. 2. Abschn. 2 Nr. 5) gegen die Korrelativität von Objekt und Subjekt in der Form, wie sie besonders von Laas behauptet worden ist und die wir im folgenden Paragraph näher betrachten werden.

Wie das Bewusstsein überhaupt bei den realistischen Neukantianern eine wichtige Rolle spielt, so kommt es auch auf der idealistischen Seite des Neukantianismus zur Geltung. Hermann Cohen, der freilich den Ausdruck B. ü. nur selten und nicht immer im Sinne des Kantschen Terminus gebraucht, hat unter ähnlichen Bezeichnungen zur Sache selbst öfters Stellung genommen. Auf S. 32 seines „Kommentars zu Kants K. d. r. V.“

(Leipzig 1907) erläutert er die Bedeutung der „Form“ als einer Bedingung bloss abstrakter Art; diese Einschränkung enthalte aber zugleich „die höchste Erweiterung, nämlich die von der Methodik einer speziellen Wissenschaft zu der allgemeinen, aber nicht minder methodischen Art des Bewusstseins überhaupt“. An der Stelle dagegen, wo Kant selber (K. d. r. V. § 20) vom B. ü. spricht, übergeht Cohen den Ausdruck. Eingehender beschäftigt sich Cohen mit dem B. ü. in seinem Buche „Kants Theorie der Erfahrung“ (2. Aufl. Berlin 1885). Die psychologische Analyse des Bewusstseins führt zu dem Ergebnis, dass die letzten Bestimmtheiten, in welchen der allgemeine Ausdruck des Bewusstseins gedacht wird, unbegreiflich seien, „oder wir dächten das Bewusstsein in verworrener Abstraktheit, ohne zu bedenken, dass jedes *ens* ein *quale* sein muss. Wenn das Bewusstsein überhaupt unbegreiflich ist, so müssen irgend welche Modifikationen desselben unbegreiflich sein“ (74). Diese Elemente, auf denen mit dem Bewusstsein zugleich die Wissenschaft beruht, sind der psychologischen Entwicklungsbetrachtung entzogen, sie sind „Urbestandteile des Bewusstseins schlechthin“ (75). Aber auf die Hypothese dieser eigentümlichen Elemente des erkennenden, des geistigen Bewusstseins muss sich der Glaube an den Geltungswert der Wissenschaft stützen. Die apriorischen Elemente sind die Grundlage des erkennenden Bewusstseins und somit das Fundament der Wissenschaft. Nur muss man die Elemente nicht „im persönlichen Gehaben“ bestimmen, sondern in der vorzüglichen Bezeugung des Menschengeistes: in Vernunft und Wissenschaft (76. 77. 78). Dem in den Prolegomena und im § 20 der K. d. r. V. vorkommenden Terminus Bewusstsein überhaupt scheint Cohen den aus § 16 der Vernunftkritik entlehnten Ausdruck „allgemeines Selbstbewusstsein“ vorzuziehen. Er setzt ihn (S. 325, 589) in Anführungszeichen und erklärt ihn für den Ausgangspunkt Fichtes. Cohen konstatiert (325) einfach, dass Kant das Selbstbewusstsein als die allgemeine transscendentale Bedingung angesprochen habe, unter der wir die reinen Verstandeshandlungen an dem Mannigfaltigen der Anschauung vollziehen. „Daher wird das Selbstbewusstsein dem persönlich Individuellen enthoben und als das ‚allgemeine Selbstbewusstsein‘ bezeichnet.“ Dass Cohen den Ausdruck B. ü. ohne jede terminologische Bedeutung verwendet, geht besonders klar aus folgendem Vergleich (S. 340) hervor: „Wie sich alle Anschauung zum inneren Sinn verhält, so alles Bewusstsein

überhaupt zur reinen Apperzeption“! Hier wird der Ausdruck unmittelbar dem Begriff, der Form des Bewusstseins überhaupt gegenübergestellt, aber — summarisch für jeglichen Bewusstseinsinhalt gebraucht. Wir haben hier das Verhältnis des empirischen Bewusstseins zum „Bewusstsein überhaupt“; die Doppelfunktion des „überhaupt“, die bald summarisch Inhaltliches zusammenfasst, bald formal abstrahiert, könnte kaum deutlicher zu tage treten als in jenem Satze.

In der Psychologie betrachtet Cohen den Menschen nach „der Einheit seines Kulturbewusstseins“, in der Logik der reinen Erkenntnis aber analysiert er nicht das Bewusstsein des individuellen Typus oder des typischen Subjekts, sondern das mathematisch-naturwissenschaftliche Bewusstsein, dessen Betätigung „in gedruckten Büchern“ vorliegt. Nach Cohens transscendentallogischem Idealismus ist der Erkenntnisinhalt gleich dem wahren Sein. Das Sein ist das Sein des Denkens. Die Denkerzeugnisse sind die Voraussetzungen und Methoden der Wissenschaft. Sofern nun die Denkvorgänge psychologisch betrachtet werden, gehören sie nach Cohens Bezeichnung zur Bewusstheit, während die Denkinhalte als Objekt der logischen Behandlung dem Bewusstsein zugehören. „Hätten wir nur Instinkt, so hätten wir nur Bewusstheit. Der Geist erzeugt Wissenschaft; daher ist er Bewusstsein.“ Der Hegelsche Einfluss ist in dieser Auffassung des Bewusstseins unverkennbar. Das Bewusstsein ist Gegenstandsbewusstsein, das seinen Inhalt, sein Objekt, — das Sein erzeugt.[1])

[1]) Während des Druckes dieser Arbeit ist die vom Cohenschen Standpunkt aus abgefasste Schrift von Dr. Rudolf Oderbrecht erschienen: „Beiträge zu einer Systematik des reinen Bewusstseins“ (Verlag R. Zacharias, Magdeburg, 224 S.). Die Schrift, in Cohens Geist und Cohens Stil geschrieben, bringt zu unserem Problem keine neuen Züge hinzu. Auch in den Abschnitten, in denen man eine Erläuterung der Sache erwarten könnte (III. „Der Charakter des wissenschaftlichen Bewusstseins“, und XI. „Das empirische Bewusstsein in seinem Verhältnis zur Wissenschaft“) findet sich keine zusammenhängende Erörterung unseres Problems. Charakteristisch sind folgende Stellen: S. 136 „Das empirische Bewusstsein treibt Wissenschaft, d. h. sucht die das transscendentale Bewusstsein bestimmenden Methoden in ihrem Zusammenhang zu begründen, indem es in dem beschränkten Komplex des . . . Gegebenen jene Grundmethoden zu entdecken glaubt, und mit diesen entdeckten Elementen das Gerüst der reinen Erkenntnis im Denken errichtet“ u. s. w. „Die Wissenschaft, sofern sie von reiner Erkenntnis handelt, will die verdeckten Gänge auffinden, welche den Weg zu einer Wissenschaft vom transscendentalen Bewusstsein

Eine klare Erläuterung des Bewusstseins überhaupt enthält die Schrift „Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie“ (Leipzig 1876) von August Stadler, einem Schüler Cohens. Unter der Einheitsfunktion des Bewusstseins versteht Stadler nichts weiter als diejenige Änderung des Bewusstseins, durch welche die Vorstellungselemente in einen einheitlichen Zusammenhang gebracht werden. Es gibt zwei Stufen der Bewusstseinsänderung: Das Subjekt der einen Stufe ist das in Raum und Zeit vorstellende Bewusstsein, das Subjekt der zweiten Stufe ist das Einheitsbewusstsein „ich denke“, das Ich, „das ich nicht weiter beschreiben, aber auch nicht selbst wieder als Prädikat einer noch höheren Veränderung darstellen kann“ (42). Die Einheitsfunktion ist zugleich die Bedingung der Identität des Bewusstseins, der Fundamentalannahme aller Logik (44. 45). Durch seine Identität wird das Bewusstsein notwendig und allgemeingültig, „weil das identische Ich von dem Bewusstsein dieses oder jenes einzelnen Subjektes vollkommen unabhängig ist. Das Ich ist eine absolut einfache Vorstellung, sie enthält kein Mannigfaltiges, das durch Erfahrung in verschiedener Weise gegeben werden könnte. Sie bezeichnet die einfache Tatsache des Daseins eines Subjekts, die Existenz des Denkens. In dem absolut bestimmten Faktum des blossen Vorhandenseins kann aber kein Unterschied der Subjekte gedacht werden. Also muss ein Urteil, das bloss dieses Faktum zur Voraussetzung hat, allgemein gültig sein“ (47. 48).

Cohens beliebten Ausdruck „erkennendes Bewusstsein“ zieht auch Otto Liebmann dem Terminus B. ü. vor; er nennt das erkennende Bewusstsein „die Urtatsache κατ᾽ ἐξοχήν“. Erst innerhalb des erkennenden Bewusstseins entsteht für das Subjekt die Welt und vor allem das, was man „Seele“ nennt, der nicht etwa die Intellektualformen des erkennenden Bewusstseins inhärieren, sondern die von diesen Intellektualformen beherrscht, ja überhaupt erst ins Dasein gerufen wird. Kants Apriorismus ist die Aufstellung der höchsten Gesetze der Intelligenz, des erkennenden Bewusstseins („Zur Analysis der Wirklichkeit“, 3. Aufl., Strassburg 1900, S. 222ff. 237. 243). Vgl. auch „Gedanken und Tat-

---

bezeichnen“ (165). Auf S. 163 wird das transscendentale Bewusstsein selbst als reine Wissenschaft bezeichnet. Das individuelle, an das primitive Denken gekettete Bewusstsein wird auch als blosse „Bewusstheit“ bezeichnet (S. 167).

sachen“ I. 371. 373 ff. 456 ff. 464. 468. — II. 3. 6. 28—39. 49. 508.

Unter den anderen Vertretern des Neukantianismus, die sich mit dem Problem des „Bewusstseins überhaupt“ beschäftigt haben, verdient R. Hönigswald besonders genannt zu werden. Er definiert das „Bewusstsein überhaupt“ mit Kants Worten[1]) als die jedem Bewusstsein gemeinsame „Möglichkeit, zu sich selbst Ich zu sagen“, — es hat also einen durchaus formalen Charakter. („Zum Begriff der kritischen Erkenntnislehre“, Kantstudien, herausg. von Vaihinger u. Bauch, 1908, Bd. XIII, Heft 4, S. 409—456. Hönigswald bespricht in diesem Aufsatz Einwände von Uphues gegen die Lehre vom Bewusstsein überhaupt, welche noch weiter unten zur Sprache kommen.)

In diesem Zusammenhang ist auch Paul Deussen zu erwähnen, der freilich kein reiner Neukantianer ist, sondern „den von Kant begründeten, von Schopenhauer zu Ende gedachten Idealismus“ vertritt, aber eben um deswillen stellt Deussen auch den Typus derjenigen Neukantianer dar, welche die in Kants Lehre noch enthaltenen metaphysischen Elemente weiter ausgebildet haben. Auch in dem uns hier interessierenden Punkte vertritt Deussen Anschauungen, welche aus der Erkenntnistheorie in die Metaphysik hinüberführen. In seinem grundlegenden und zusammenfassenden Hauptwerk: „Die Elemente der Metaphysik“ hat Deussen in der 3. Auflage (1902) eine „Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus“ an Stelle eines Vorwortes vorangestellt;[2]) in dieser Vorbetrachtung entwickelt Deussen in scharfer Weise und mit eindringlichen Worten den Gegensatz des empirischen und des transscendentalen Bewusstseins. Deussen spricht zunächst von dem Zirkel, den die gewöhnliche unkritische Philosophie und Naturwissenschaft machen: „Der Philosoph geht aus vom Bewusstsein und konstruiert aus ihm die Materie, während doch das Bewusstsein eine Funktion der Materie ist. Der Naturforscher geht aus von der Materie und konstruiert das Bewusstsein, während doch die Materie nur gegeben ist im Bewusstsein.“ Diesen Doppel-Zirkel durchbricht Deussen durch die Unterscheidung des empirischen und des transscendentalen Bewusstseins. „Das empirische

---

[1]) Kant, Über die Fortschr. d. Metaph. u. s. w. Vorländer, Leipzig 1905. 3. Abt. S. 95.

[2]) Ähnlich auch schon im Archiv für Gesch. d. Philosophie, Band III, H. 1, S. 164—168.

Bewusstsein ist die materielle Funktion eines materiellen Organes, des Gehirns. Als solches setzt es voraus den Raum, in dem es besteht, die Materie, aus der es besteht, die Zeit, in der es entsteht und wieder zu Grunde geht: folglich kann es diese nicht erst aus sich erzeugen.“ Etwas ganz anderes ist aber das, was in diesen Gehirnfunktionen zur Erscheinung kommt, das transscendentale Bewusstsein. Dieses erzeugt aus sich Raum, Zeit und Kausalität (Materie), liegt folglich nicht in ihnen, ist nirgendwo im Raum, niemals in der Zeit, also, empirisch gesprochen, gar nicht vorhanden; es ist nicht innerhalb der empirischen Realität anzutreffen, weil es der Träger dieser ganzen empirischen Realität ist, ist das Subjekt des Erkennens und als solches selbst „ewig unerkennbar.“ „Gleichwohl wohnt uns das Verlangen inne, auch das Unerkennbare in die Sphäre der Erkenntnis herabzuziehen. Dies ist auch möglich, wenn wir uns zu einer bildlichen Darstellung entschliessen. Das Bewusstsein ist raumlos. Diese uns unbegreifliche Raumlosigkeit erscheint in unserer sinnlichen Anschauungsweise als Befreiung von allen räumlichen Schranken, d. h. als Allgegenwart. Ebenso erscheint seine Zeitlosigkeit als ein Beharren durch alle Zeiten. Also das transscendentale Bewusstsein, welches in dir, in mir, in allen erkennenden Wesen als Nervenschwingungen des Gehirns zur Erscheinung kommt [d. h. also als empirisches Bewusstsein sich zerspecialisiert] — jenes transscendentale Bewusstsein, welches Eines ist und doch in jedem von uns seinen Mittelpunkt hat, bleibt raumlos und zeitlos und folglich unerkennbar; wollen wir es erkennen, so müssen wir es mit einem Bilde, welches hier die Wahrheit vertritt, uns vorstellen als allgegenwärtig durch die ganze Welt ausgegossen und als ewig dieselbe in allen ihren Evolutionen begleitend.“ „Dieses transscendentale Bewusstsein trägt die ganze Welt, und ist darum unvergänglich, wie sie. Mehr oder weniger verwandte Vorstellungen sind: der Weltintellekt des Vedântasystems, das Mahân der Sankhyaphilosophie, Platons Weltseele, der *νοῦς* der Neuplatoniker, der *λόγος* bei Philon und im Neuen Testament, der Adam Kadmon der Kabbâla, der Intellectus infinitus Dei des Spinoza und vieles andere.“

Eine bemerkenswerte Anwendung dieser theoretischen Anschauungen auf das Ethische macht Deussen in seiner Rede: „Der kategorische Imperativ“ (1891). Hier unterscheidet er ebenfalls scharf zwischen dem individuellen, empirischen Ich einerseits und

dem überindividuellen, metaphysischen Ich. Jenes, das empirische Ich, der Mensch in der Erscheinung, der sich dem Tiere annähert, strebt nach individueller Glückseligkeit. Dieses, das metaphysische Ich, der Mensch an sich, der mit dem Göttlichen identisch ist, hat das Ideal der Pflicht, die in der Selbstverleugnung gipfelt. Dieses „höhere Ich“ wurde auch von Schopenhauer als „das bessere Bewusstsein“ bezeichnet, und in diesem Sinne wird der kategorische Imperativ so gedeutet: „Handle nicht als Individuum mit individuellen Interessen, sondern handle überindividuell, handle, als wenn dass grosse Ganze dein eigenes Ich wäre; handle, wie der handeln würde, welcher als der moralische Gesetzgeber des Weltalls vor deiner Seele steht.“ —

Im Gegensatz zu der metaphysischen Auffassung des B. ü. steht die oben (S. 149) erwähnte positivistische.

§ 24. Das „Bewusstsein überhaupt“ in der positivistischen Philosophie von Ernst Laas.

Sofern man unter dem Positivismus nicht bloss die den meisten Philosophen der Gegenwart gemeinsame Neigung zur Naturwissenschaft und das vorsichtige Verhalten gegenüber metaphysischen Verallgemeinerungen, sondern eine Schule des Empirismus versteht, ist als dessen Hauptvertreter in Deutschland Laas anzusehen.

In einer kritischen Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie behandelte Laas im Jahre 1876 „Kants Analogien der Erfahrung“. Wiederholt macht Laas in dieser Schrift auf die Wichtigkeit des „Bewusstseins überhaupt“ aufmerksam.

Laas polemisiert gegen Kants „Irrlehre vom Bleiben der Zeit“ (§ 20). Eine leere Zeit sei ebenso wenig Gegenstand der Wahrnehmung wie ein leeres Ich. Aber unsere Fähigkeit zur Begriffsbildung ermöglicht uns, die Zeit aus dem mit konkretem Inhalt gefüllten Flusse des Empfindungslebens herauszuheben und weit über den Gesichtskreis unserer Individualität wie eine unendliche Linie fortzuziehen. Unvermeidlich sei aber damit verbunden eine ebensolche Erweiterung des in die Vorstellung erhobenen reinen Ichs zu einem bloss abstrakten Bewusstsein überhaupt.

Auf diesen Begriff kommt Laas a. a. O. im § 22 ausführlich zu sprechen. Zunächst zitiert er die wichtigsten Stellen, wo Kant den Terminus zur Erklärung der Erfahrung heranzieht. Im Anschluss an diese Zitate bemerkt Laas emphatisch: „Ja! ‚Bewusst-

sein überhaupt‘ — das ist etwas, was sich hören lässt! Ein solches Bewusstsein, das ist der vorher so rätselhafte Ort, wo die ‚objektive Welt‘ des Idealisten zu existieren, wo sie eine Wirklichkeit zu erhalten vermag. Und dieses ‚Bewusstsein überhaupt‘ steht auch in vortrefflicher, man möchte sagen organischer Verbindung mit den anderen Idealkonzeptionen, welche unsere bisherigen Erörterungen über die wissenschaftliche Analyse des Gegebenen nötig fanden. Die objektive Welt ist diejenige, welche durch Reduktion aller beliebigen sinnlichen Wahrnehmungen der Gesunden und Wachenden auf eine und dieselbe Normalsituation dieser Menschenkategorie von der geometrisch, logisch und empirisch zugleich geleiteten Einbildungskraft widerspruchslos hinein konstruiert wird in einen Raum überhaupt, den absoluten, in eine Zeit überhaupt, die vorgestellte, die Newtonsche, für ein Bewusstsein überhaupt, für jenes Bewusstsein, jenes vorgestellte, reine Ich, das schon oben (§ 20, S. 75) der vorgestellten Zeit als notwendiges Korrelat gegenübergelegt ward“ (S. 94, 95).[1])

Der einheitliche Beziehungsmittelpunkt aller disparaten Bewusstseine ist die objektive, gesetzmässige Welt. In ihr liegt die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit, weil sie einem abstrakten, allgemeinmenschlichen Bewusstsein überhaupt angehört. In dieser objektiven Welt ist es, wo, „von individuellen Gefühlserregungen frei, das Bewusstsein überhaupt im absoluten Raum in Beziehung auf ein ideales Körperskelett nach identischer Norm jedem seine absolute Grösse und Gestalt bestimmt; wo dieses Universalbewusstsein von jedem gegebenen Momente aus a parte ante und a parte post in idealischer Gleichmässigkeit die absolute Weltzeit ins Unermessbare sich dehnen sieht. Dieses hypothetische und ideale Bewusstsein überhaupt bildet mit der absoluten Zeit und dem absoluten Raum das Gerüst der empirischen Bestimmungen über die tönende und farbige Welt unserer praktischen Bestrebungen; diese Trias ist aber auch die notwendige Unterlage, auf der die mathematisch-mechanische Naturerklärung Farbe und Klang, Licht und Wärme in die Schwingungen eines eigenschaftslosen Stoffes auflöst. Die ponderablen und imponderablen Materien oszillieren vor einem Bewusstsein über-

---

[1]) Gegen die Anwendung des Terminus wendet sich in der Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie III. 93. M. Heinze als Rezensent des Laasschen Buches. Laas hält aber an dem Ausdruck fest (vgl. Laas, Idealismus und Positivismus III. 454 Anmerkung).

haupt im absoluten Raum, und ihr Rhythmus bestimmt sich nach Einheiten der absoluten Zeit: ἃ δή, können wir mit Platon (Rep. 529 d) sagen, ἃ δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτά, ὄψει δ᾽ οὔ. Sie werden erfasst von dem Verstande und der reinen mathematischen Imagination; zu sehen aber sind sie nicht. — Kants Terminus ‚Bewusstsein überhaupt‘ ist freilich dazu angetan, Reflexionen wie die zuletzt abgesponnenen zu veranlassen; leider bietet der Philosoph selbst nichts ihnen Ähnliches. Er biegt vielmehr für sein ‚Bewusstsein überhaupt‘ sofort in die transscendentale Sphäre der Spontaneität des Verstandes aus, wohin wir vorläufig, wie gesagt, ihm nicht zu folgen vermögen“ (S. 96, 97).

Laas betrachtet also das Bewusstsein überhaupt wie die absolute Zeit und den absoluten Raum als eine Idealform für alles objektive empirische Geschehen.

Laas vergleicht im § 25 die transscendentale Einheit des Selbstbewusstseins der Kantischen Deduktion mit dem Bewusstsein überhaupt, zu welchem ihn (Laas) die Denknotwendigkeit gedrängt habe, und findet, dass die Ähnlichkeit nur äusserlich sei.

Während Laas das „Bewusstsein überhaupt“ nicht als Hypothese, sondern als wissenschaftlich notwendigen Hilfsbegriff (wie die absolute Zeit, den absoluten Raum, die objektive Welt) ansetzt als eine Abstraktion aus dem empirisch Gegebenen, ist Kants Konzeption mehr als ein Korrelat und präsenter Zeuge aller sogenannten „objektiven“ Erscheinungen, mehr als eine Idealisierung, Erweiterung und Generalisation des empirisch Gegebenen. „Kants Begriff geht auf die transscendente ‚Tätigkeit‘ eines hypothetischen metaphysisch-realen Etwas, eines Ich (oder Er oder Es), das denkt; sein reines ‚Ich‘ ist ein ‚transscendentaler‘, übrigens sonst unbekannter Hintergrund aller empirisch erlebten Bewusstseinseinheit; Kants ‚ursprüngliche Apperzeption‘ hat ihr Wesen und Prinzip im ‚Denken‘, in der ‚Spontaneität‘, welche macht, ‚dass ich mich Intelligenz nenne‘ (K. d. r. V. § 25), sie ist der ‚Grund der Möglichkeit der Kategorien‘ (Paralogismen II 319), ‚die Bedingung aller Einheit und doch selbst unbedingt‘. Wie in diesem ‚denkenden Subjekt‘ äussere Anschauung möglich sei, scheint ihm eine Frage, die keine Antwort finden kann (a. a. O., S. 313); so sehr ist dieses ‚Subjekt‘ seinem ‚Wesen‘ nach ‚denkend‘ und nicht sinnlich. — Unser ‚Bewusstsein überhaupt‘ kann seinen Ursprung nicht verleugnen: wie es aus dem sinnlich Unmittelbaren hervortrat, so

ist und bleibt es als perzipierendes, übrigens allgegenwärtiges Organ, besser: als idealer Schauplatz aller objektiven Erscheinungen, als vorgestellter Träger der Weltzeit und des Weltraumes gedacht. — Dass Kant sein reines Ich nicht als ein konstantes Ingrediens aller Erscheinungen ansetzen konnte, versteht sich bei der transscendentalen und intellektuellen Natur dieses Postens von selbst; seine spontanen Akte sind in unseren Erfahrungsurteilen über Erscheinungen zu spüren; es selbst bleibt ein X, das jenseits aller Erscheinungen liegt“ (§ 25, S. 108).

Neben diesen Unterschieden bestehen zwischen dem „Bewusstsein überhaupt“ bei Kant und Laas einige Ähnlichkeiten äusserlicher Natur. Zunächst die Gleichheit des Ausdrucks. Sodann begegnen sich Kant und Laas in dem Bestreben, einen Übergang zu finden von dem empirisch individuellen Bewusstsein zu dem denknotwendigen Hilfsbegriff eines allgemeinen oder eines Bewusstseins „überhaupt“. Kants Ausgangspunkt ist insofern freilich anders als der von Laas, als Kant deduzieren will, „dass nur diejenigen Vorstellungen des äusseren wie des inneren Sinnes als ‚objektive‘ in das Bewusstsein einzutreten vermögen, welche, durch die spontane Synthesis der konstruktiven Einbildungskraft und des in Kategorien arbeitenden Verstandes gleichsam hindurchgegangen, der ‚Einheit der Apperzeption‘ (des Bewusstseins) gemäss geworden sind“. Laas hält diesen Begriff für metaphysisch. Die Begründung der Objektivität unserer Urteile durch Beziehung auf ein reines, von allem Empirischen befreites Bewusstsein braucht nach Laas nur ihrer metaphysischen Hülle entkleidet zu werden, um sich auf ein positivistisches Bewusstsein überhaupt, das Korrelat aller sogenannten objektiven Erscheinungen, zu stützen (107. 108.). — Das positivistische Bewusstsein überhaupt ist das bereits von Kant fixierte empirische Bewusstsein überhaupt und vertritt die Stelle des Kantschen „äusseren Beobachters“.

Im Gegensatz zu Kant, der sich in seiner Polemik gegen den „schwärmerischen“ Idealismus nach Laas' Meinung (§ 26) habe verleiten lassen, gelegentlich[1]) das empirische mit dem transscendentalen Ich zu verwechseln und für etwas Fliessendes zu halten, betont Laas eine relative Konstanz des einen Ich. „Es ist und bleibt der omnipräsente Teilnehmer alles dessen, was

---

[1]) Laas zitiert die Belege, meist dem 3. Abschn. der Analytik der Grundsätze entnommen, auf S. 110—112.

wahrgenommen, beobachtet oder vorgestellt wird. Wahrnehmung und Vorstellung sind nie ohne ein irgendwie durch Stimmungen und Gefühle charakterisiertes Bewusstsein eines lebendigen Wesens. Die ‚objektive‘ Welt wird als Inhalt eines von aller individuellen Stimmung gereinigten Bewusstseins, eines allgemein menschlichen, eines Bewusstseins überhaupt gedacht. Wie die empirischen, von Lust- und Unlustgefühlen mannigfach gefärbten Ichs die Zeugen aller Urtatsachen, aller ursprünglichen Wirklichkeiten sind, so ist das ‚reine Ich‘, das ‚Bewusstsein überhaupt‘, als der allgegenwärtige Schauplatz und Beobachter der objektiven Welt anzusehen; jenes und diese, beide sind Gebilde der Vorstellung“ (127).

In dem ‚Bewusstsein überhaupt‘ wird also von allen Gefühlsbeisätzen, die dem individuellen Bewusstsein anhaften, abstrahiert. Während unsere Wahrnehmungsfähigkeit bei gewissen Zeit- und Raumgrössen aufhört, sind Raum und Zeit vor dem ‚Bewusstsein überhaupt‘ bis ins Unendliche teilbar. „800 Billionen Schwingungen eines Ätheratoms auf eine Sekunde zu legen, ist dem ‚Bewusstsein überhaupt‘ ebenso leicht, wie dem wahrnehmenden individuellen Bewusstsein zwei auf einander folgende Pulsschläge zu sondern. Vor ihm sind auch tausend Jahre wie der Tag, der gestern vergangen ist“ (130).

Die Beharrlichkeit der Seele des Menschen gilt nur für die Dauer seines Lebens (Kant, Prolegomena § 48). Kant hält sogar diese Beharrlichkeit nicht für wahrgenommen, sondern für erschlossen.[1]) Laas bemerkt dazu: „Gleichwohl ist es in diesem individuellen Leben anderseits menschenmöglich, sein eigen Selbst in der Vorstellung zum Selbst der Menschheit zu erweitern und jenes ‚objektive‘ Selbstbewusstsein zu entfalten, das die Basis für alle allgemeingültigen Urteile ist. Dieses aus der inneren Wahrnehmung herausgewickelte Weltbewusstsein aber wird (in der Vorstellung) über Geburt und Tod hinaus perpetuiert. Kant sagt einerseits (im Hinblick auf die erste Analogie), dass dergleichen synthetische Sätze jederzeit nur in Beziehung auf ‚mögliche Erfahrung‘ bewiesen werden können (Prol. § 47) und andererseits (Prol. § 48), dass die subjektive Bedingung aller unserer möglichen Erfahrung das Leben sei. Wollte er nun nicht die Beharrlichkeit,

[1]) Kant habe nicht die Beharrlichkeit des individuellen empirischen Bewusstseins, sondern des „Bewusstseins überhaupt“, des Korrelates aller objektiven Erfahrungsurteile zum Gegenstand der Untersuchung machen müssen.

von der die erste Analogie redet, auf das Einzelleben beschränken, so wurde auch für ihn der Ansatz eines allgemeinen ‚Bewusstseins‘ als der ‚objektiven‘ Bedingung aller ‚möglichen Erfahrung‘ nötig. Aber auch dieses aller subjektiven Stimmungs- und Zustandszufälligkeiten entkleidete allgemeine Idealbewusstsein, so sehr es in alle Dimensionen und Regionen des Raumes und nach beiden Seiten der Zeit hin sich ins Unermessbare zu erschwingen vermag: es ist tatsächlich vorhanden nur, so weit wir wissen, in menschlich organisierten Individuen, die in jedem Lebensmoment und in gewissen Leibesgefühlen die zeitlichen und räumlichen Ausgangspunkte besitzen, deren die notwendigen Formen eines solchen Bewusstseins, die absolute Zeit und der absolute Raum, schlechterdings bedürfen, wenn in ihnen objektive Bestimmungen getroffen werden sollen“ (135. 136).

Der Sitz des Objektes ist das ‚Bewusstsein überhaupt‘. Dieses enthüllt seine „eigentümlich Kantische Geartung“ am deutlichsten in der transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Laas stellt das Wesentlichste zusammen (179—182) und kommt zu dem Urteil, dass diese Erkenntnistheorie durchweg mit einer höchst kühnen und originellen Metaphysik gesättigt sei: das Ich mag vergänglich oder unvergänglich, einfach oder zusammengesetzt, identisch oder fliessend sein — es ist davon „schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich“, jedenfalls ist es „ein selbsttätiges Wesen“, von dem Kant mit individueller Willkür sehr viel Positives behauptet.

Ausführlicher noch hat Laas im 3. Bande seines Hauptwerkes „Idealismus und Positivismus“ (1884) die Unvermeidlichkeit der Annahme eines formalen „Bewusstseins überhaupt“ dargetan.

Das Ich ist keine transscendente Substanz, sondern besteht nur in der Verknüpfung wirklicher Erlebnisse des Individuums. Das Bewusstsein überhaupt ist ein Idealgebilde, auf das alle Wahrnehmungen hinweisen, es ist der Beziehungspunkt der objektiven Welt, deren Existenzen als Glieder gesetzmässiger Zusammenhänge den Wert der Permanenz erlangen, während die grundlegende Einzelexistenz (das in einem Bewusstsein transitorisch Vorhandene) nicht wieder gewinnbar ist. Wir perpetuieren in der Vorstellung dies Bewusstsein überhaupt über unsern Tod fort. In Beziehung auf dies abstrakte Bewusstsein überhaupt erhält der Begriff Natur erst einen Sinn. Die Welt ist nicht eine Welt an sich, sondern für etwas, nämlich für ein universal erweitertes

Bewusstsein überhaupt. Diese Hilfsvorstellung ist dem Positivisten ebenso gestattet, wie etwa die der Substanz, sofern er sich nichts Transscendentes darunter vorstellt. Lebendig ist das Bewusstsein überhaupt nur als Generalvorstellung in den Individuen, oder genauer: in mir, dem Individuum.

Das Bewusstsein überhaupt ist bei Laas kein reines Selbstbewusstsein a priori, sondern „wie Raum und Zeit hervorgegangen aus individuellen, zufälligen Erlebnissen“, als ein erkenntnistheoretisch unentbehrliches Idealgebilde.[1]) Mag es in den Fachwissenschaften dem Forscher nicht schaden, wenn er bei der Untersuchung des „Objektiven“ das notwendige Korrelat desselben, das Bewusstsein überhaupt, vergisst, so ist es doch für den Philosophen der wahre Horizont. Denn Subjekt und Welt gehören untrennbar zusammen. Wie sollten wir etwas von der Welt wissen, wenn ihr Dasein nicht ursprünglich an den Grund unseres Bewusstseins geheftet wäre? Die Superiorität des Subjekts ist das Erbübel des erkenntnistheoretischen Idealismus. Eine Irrlehre ist aber auch die Ansicht, dass der Welt ein selbständiges Dasein gebühre. Vielmehr treten beide, Weltwahrnehmung und Subjekt zugleich empor; „beide jeweilig individuell modifiziert; beide zu allgemeinen Gestaltungen zu läutern: jene zur objektiven Natur, dieses zu einem „Bewusstsein überhaupt“ (687).

§ 25. Das Bewusstsein überhaupt in der immanenten Philosophie Schuppes.

Die dem Positivismus verwandte Philosophie des „Gegebenen“ oder die „immanente“ Philosophie identifiziert die Begriffe des

[1]) In einer Leipziger Dissertation „Der Positivismus von E. Laas“ (1902) bemerkt R. Hanisch unter Berufung auf Natorp, es sei nicht mehr blosse Analyse der Tatsachen, wenn L. die objektiven Raum- und Zeitverhältnisse als Beziehungen des gegebenen Mannigfaltigen auf ein ‚Bewusstsein überhaupt‘ ansehe S. 48. — Dieser Tadel beruht auf der falschen Voraussetzung, Kant verwende den Terminus „offenbar in demselben Sinne“ (wie es auch ganz unrichtig ist, dass Kant dafür auch „Anschauung überhaupt“ sage, K. d. r. V. § 18). Das B. ü. bei Laas ist eine empirische Abstraktion und als solche gewiss eine Tatsache in positivistischem Sinne; Kants B. ü. dagegen ist ein transscendentaler Begriff, der in engster Beziehung zum „reinen“ Ich steht, von dem Hanisch selber (S. 46) sagt, dass Laas ein solches nicht annehme. Hanisch hätte übrigens aus Laas' eigenen Worten („und doch bleibt die Ähnlichkeit nur eine äusserliche“, K. Anal. d. Erf. S. 107. 105. 172) ersehen können, dass Kant den Ausdruck nicht in demselben Sinne gebraucht.

wirklichen und des bewussten Seins. Es sind Humesche Gedanken, welche diese zur Weltanschauung gewordene Erkenntnistheorie weiter ausgebaut hat. Nicht das Subjekt, das nur der Name für ein Bündel von Vorstellungen ist, sondern das Universum der Objekte ist der Inbegriff der gegebenen, also immanenten Wirklichkeit.

Der Hauptvertreter dieser Lehre ist Wilhelm Schuppe. Dem Solipsismus sucht er auszuweichen durch Annahme eines überindividuellen „Bewusstseins überhaupt“. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt verbleibt in den Grenzen des Gegebenen. Das Ich ist nur, insofern es sich seiner Inhalte bewusst ist; mithin sind Subjekt und Objekt eigentlich identisch und nur *in abstracto* von einander zu trennen; denn die Wegnahme des einen vernichtet ja zugleich den Sinn des anderen, seines Korrelats. In seiner „Erkenntnistheoretischen Logik“, Bonn 1878, bekämpft Schuppe die Ansicht, der Inhalt des Bewusstseins habe keine reale Existenz. Nur das Vorurteil, das den Begriff einer Seelensubstanz gebildet habe, sei für die unhaltbare Vorstellung verantwortlich zu machen, als sei das Denken und Empfinden als subjektiver Akt in einer von den Objekten durch räumliche Grenzen abgetrennten Seele. Diese absurde Voraussetzung führt zu einer absurden Konsequenz: zur Aufhebung des Objekts, das sich in rein subjektive Tätigkeit auflöst. Wenn nämlich die Existenz der Dinge als ihr Objektsein aufgefasst wird, das passivisch als Gedachtwerden formuliert, also zu einer objektlos in der Seele vorgehenden Tätigkeit umgewandelt wird, so muss natürlich der absolute Subjektivismus das Ergebnis sein. Schuppes Ansicht aber geht dahin, „diesen rein subjektiven Akt auf den Begriff des Bewusstseins überhaupt zurückzuführen und ihm seine Besonderheit als Zeiterfüllung nur durch den Empfindungsinhalt zu geben, ihn also von vornherein nicht ohne diesen zu denken“. (697. 698). Unter dem „Bewusstsein überhaupt“, das er dem Bewusstseinsinhalt gegenüberstellt, versteht Schuppe das logische Bestimmungszentrum, in welchem mittels der Kategorien die Objektivität der Erkenntnis ermöglicht wird. Der Dualismus von Denken und Sein bleibt nur unter der Einschränkung bestehen, dass beide lediglich Momente eines bloss in Abstraktion gedachten Gegensatzes sind, der aber in Wirklichkeit monistisch überbrückt wird durch den Begriff der Zusammengehörigkeit („Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik“, 1894, S. 121, 146, 170). Die Kluft, die Subjekt und Objekt trenne, sei das Kunstprodukt eines Miss-

verständnisses. Die Wirklichkeit ist das Gemeinsame der Bewusstseinsinhalte, das von dem Gattungsmässigen des Bewusstseins, des Bewusstseins überhaupt, abhängt. Stimmen die Individuen in ihren Aussagen über das Wirkliche nicht überein, so liegt der Grund ihrer Nichtübereinstimmung in subjektiven Fehlern. Die Unterscheidungen der Bewusstseinsinhalte sind Arten der Existenz; diesen ordnet sich als Gattung je nach dem Gesichtspunkte der Abstraktion der Begriff des Bewusstseinsinhaltes oder der des „Bewusstseins überhaupt“ über (Erkenntnisth. Logik 634). Der Begriff der Existenz selbst ist keine Gattung, er geht in dem Objektsein und Bewusstseinsinhaltsein auf und erhält einen Sinn erst durch die spezifische Bestimmung als eine besondere Existenzart. „Die Existenz des bewussten Ich ist der einzig mögliche Ausgangspunkt . . . Wir haben einfach die Arten der Existenz zu unterscheiden. Die des bewussten Ich ist die erste oder primäre Existenz. Sie ist das Urmass, an welchem aller Begriff von Existieren gemessen wird“ (63). Innerhalb des Bewusstseinsinhaltes zeigt sich der Charakter des Subjektiven und Objektiven als materieller Unterschied. „Ungelöst bleibt nach wie vor das Rätsel des Daseins, d. h. dass Bewusstsein überhaupt existiert; wie und warum, nachdem abstrahendo im Bewusstsein die begrifflichen Momente unterschieden worden sind, diese zusammengeraten und sich vereinigen, kann garnicht gefragt werden“ (69, 524) In dieser oft bei Schuppe wiederkehrenden Bemerkung gehört das „überhaupt“ ebensowohl zu „existiert“ wie zu „Bewusstsein“. Heisst es doch einige Zeilen weiter: „Die Frage nach der Einheit dieser unleugbaren begrifflichen Zweiheit, nämlich des bewussten Subjekts und des mit räumlicher Bestimmtheit versehenen Objektes d. i. des Bewusstseinsinhaltes, ist also unvermittelt ganz dieselbe, wie doch überhaupt Bewusstsein möglich ist.“

Schuppe verzichtet auf eine Definition des Bewusstseins, des Begriffes, von dem er ausgeht. Das Bewusstsein ist ein eigenartiger Begriff, weil kein Begriff zu finden ist, der als Gattung das Bewusstsein umfasse und kein Allgemeinbegriff, der die spezifische Differenz enthielte, durch die es sich von koordinierten Arten unterschiede.

Das Seltsame ist nun im Bewusstsein, dass nicht nur die ganze Welt sein Inhalt ist, sondern auch sein eigenes Wissen von sich. Es ist ein begriffliches Moment des Bewusstseins, „dass ein Ich eben nur an und in seinen Zuständen sich selbst findet

oder sich seiner bewusst ist, ohne solchen Inhalt oder Besitz aber diese Doppelsetzung des Ich und seine Identifizierung völlig undenkbar ist. Wenn dieses ‚einen Inhalt oder ein Objekt haben‘, d. i. das Beste und die Hauptsache dabei, auch undefinierbar und unbeschreiblich ist, so hat man doch deshalb noch kein Recht es zu ignorieren. Dieser Begriff vom Objekte ist eben durchaus primär. Das Ich als Objekt existiert überhaupt erst oder hat seinen Begriff erst darin, dass es das Ich ist, als welches das Ich sich in seinen Zuständen oder in seinem Bewusstseinsinhalte findet oder wiedererkennt, ist also durch diesen Inhalt erst vermittelt, sonst gar nicht vorhanden. Wie das Ich es machen mag, überhaupt Zustände und einen Bewusstseinsinhalt zu haben und in all diesem sich zu finden und wiederzuerkennen, kann ich nicht sagen, wie sich von selbst versteht. Aber ich meine, dass alle Bedenken über meine Behauptungen sich einfach auf dieses erste und einzige Wunder des Daseins reduzieren. Es versteht sich von selbst, dass durch den blossen Begriff des Bewusstseins, durch welchen, was ich bisher betonte, alles Objekt als Inhalt des Bewusstseins und somit von vornherein zum Begriffe des bewussten Ich gehörig dargestellt wurde, dass, sage ich, durch diesen Begriff des Bewusstseins zugleich der natürlichen Forderung im vollsten Masse genügt wird, welche alles Objekt eo ipso vom Subjekt, als ausser diesem seiend, unterscheidet“ (74).

Das Ich existiert nicht räumlich ausser und neben dem Objekt. Dass trotzdem die unendliche in Raum und Zeit ausgedehnte Welt in ihm enthalten sein soll, erscheint nur darum widerspruchsvoll, weil man das Unräumliche doch räumlich wie einen winzig kleinen Punkt denkt, in welchem dann freilich die Unendlichkeit nicht enthalten sein kann. Als Punkt im Raume ist aber das Ich nirgendwo zu denken, Räumliches und Unräumliches sind inkommensurabel, das Unräumliche befindet sich an keinem Orte. Indem wir das bewusste, denkende Ich zum Bewusstseinsinhalt oder Objekt machen, tritt ihm sofort ein neues Subjekt gegenüber. Dieses letzte Subjekt, das Ich *κατ᾽ ἐξοχήν*, ist völlig leer. Von unbezweifelbarer Existenz, existiert es doch nur in dem wirklichen, ganzen bewussten Ich; isoliert genommen ist es die ärmste aller Abstraktionen. Es wird aber doch fälschlich als das ganze eigentliche Ich betrachtet, wenn man vergisst, dass das Sein Objekt des Wahrnehmens und Denkens ist. In Wahrheit ist jenes Subjekt ein nur abstrahendo denkbares begriffliches Moment des ganzen

und wirklichen bewussten Ich. Weist man aber gar, entgegen seiner ganzen Ableitung, diesem abstrakten Subjekt dennoch das Objektive als Inhalt zu, so muss selbstverständlich alles Objektive vernichtet werden. Das rein abstrakte Moment der Identität des Ich darf nicht, wie es so oft geschieht, mit dem bekannten, individuell bestimmten Ich verwechselt werden. Schuppe definiert nicht den Begriff des Seins, sondern setzt an Stelle des allgemeinen Seins die beiden „einzig denkbaren Spezies“ (86), das Sein 1. als Subjektsein, Ichsein oder Denken, den primären Begriff des Seins, 2. als Objektsein oder Bewusstseinsinhalt, dem Grade der Gewissheit und seiner Realität nach dem primären völlig gleich, in der Art aber von ihm unterschieden.

Betrachten wir den Begriff des Bewusstseins und „im Bewusstsein Habens“, bringen wir den Inbegriff des Seienden unter den Gattungsbegriff „Bewusstseinsinhalt“, so steht dem ohne Rücksicht auf seine Verschiedenartigkeit ins Auge gefassten Inhalt immer der Begriff des Bewusstseins gegenüber, dessen Inhalt alle Objekte sind. Dieser ist nur die Abstraktion, die die faktisch unzerlegbare Einheit des ganzen Ich in begriffliche Elemente auflöst, die aber, eben als Begriffe, philosophisch und erkenntnistheoretisch höchst wichtig sind. Das blosse Bewusstsein ist undefinierbar und inhaltslos, aber unentbehrlich, um dem Korrelat, dem Bewusstseinsinhalt, die Existenz zu wahren. Nur unter Bildern („Haben“, „Aneignen“, „Ergreifen“, „Festhalten“) lässt sich das nur zu konstatierende Etwas, das Bewusstsein überhaupt, andeuten. Diese Bilder wollen nur besagen, dass eine Verbindung besteht zwischen dem Inhalt des Bewusstseins und dem bewussten Ich. Diese Verbindung ist der Gattungsbegriff des Denkens im allgemeinsten Sinne.

Es liegt im Begriffe des „Bewusstseins überhaupt“, dasselbe aufzufassen als Gattungsbegriff, der die Arten des Bewusstseins umfasst. Die besonderen Arten des Bewusstseins sind, da dieses identisch ist mit dem Denken überhaupt, die Besonderheiten des Urteilens.

Das neben dem individuellen bestehende abstrakte Ich, das Bewusstsein überhaupt, hat niemals ein Substrat, dem es als Eigenschaft oder Tätigkeit anhaftet, sondern hat nur selber Eigenschaft und übt nur selber Tätigkeiten aus. Auch ist das „Bewusstsein überhaupt“ nicht etwa ein Konkretes, es hat keine reale Existenz, sondern ist eine logische Abstraktion. Seine Arten sind

allerdings konkret, es sind nämlich die Individuen in ihrer räumlichen und zeitlichen Bestimmung.

Auch in Schuppes Ethik spielt das „Bewusstsein überhaupt“ eine wichtige Rolle. Der Wert — nicht des individuellen Bewusstseins, sondern — des Bewusstseins überhaupt, des Stetigen im Bewusstsein jedes einzelnen, ist insofern das Prinzip der Ethik, als die Lust an dem Bewusstsein unbedingt notwendig ist. Diese absolut wertvolle Lust an dem Bewusstsein ist die Quelle des Guten und entspringt dem Gefühl. Auf die Höhe der Sittlichkeit wird das Handeln dadurch erhoben, dass es sich dem allgemeingiltigen Charakter des Bewusstseins überhaupt unterwirft.

M. Brennekam, ein Schüler Schuppes, hat auf dem Boden dieser Lehre den Versuch gemacht, Kants praktische, sittliche Normen gebende Vernunft in das Bewusstsein überhaupt umzudeuten („Ein Beitrag zur Kritik der Kantischen Ethik, Kants Ethik beleuchtet durch Schuppes Ethik“, Diss. Greifswald 1895. Vgl. Selbstanzeige in den „Kantstudien“ I 1897. S. 137, 138. Ebenda S. 272 ff. die Rezension von H. Schwarz).

Eingehend sucht Schuppe die Gleichung Bewusstsein überhaupt = Denken überhaupt zu rechtfertigen und die Einwände dagegen zu entkräften.[1]) In einer derartigen Identifizierung ist aber kein philosophischer Fortschritt, sondern ein Rückschritt auf den schon von Leibniz angefochtenen Standpunkt des Descartes, ja selbst des Altertums zu erblicken. Es liegt in ihr eine unverkennbare Vermengung von Ursache und Wirkung, Grundkraft und Funktion vor. Anfechtbar ist auch die Bejahung des Bewusstseins, d. h. die Selbstliebe, als inhaltliche Norm des sittlichen Handelns. Wenn es sich auch angeblich nur um Bejahung des Gattungsbewusstseins handelt, so ist die Liebe zum Leben von den eudämonistischen und egoistischen Schlacken der Liebe zum Leben des individuellen Ich doch nicht zu befreien.

Das Bewusstsein überhaupt macht die Objektivität der Erkenntnis möglich, ist aber ohne Beziehung auf einen Inhalt gleich

[1]) In ähnlicher Weise spricht B. Kern, ein von Hegel beeinflusster Neukantianer, von einem „Denkbewusstsein“. Das Sein und das individuelle Ich sind Denkgebilde. Die Welt denkt sich selber, ihr Wesen sind Gesetze und Begriffe. Träger der Weltrealität ist das un- und überpersönliche Gesamtbewusstsein, in welchem das reale Sein der Welt als unabhängig vom Einzelbewusstsein begründet liegt. („Das Wesen des menschl. Seelen- und Geisteslebens“, Berlin, 1. Aufl. 1905 S. 74 ff., 2. Aufl. 1907, S. 58. 80. 365. 367. 385.)

Null. Das Wesen des Bewusstseins, das Bewusstsein überhaupt, besteht darin, dass das Bewusstsein sich seiner Inhalte bewusst ist. Diese Identität von Subjekt und Objekt erklärt Schuppe wiederholt für das Rätsel der Welt. Es ist eben unmöglich zu begreifen, dass Identisches durch Abstraktion in gegensätzliche Elemente zerlegt werden kann, und wie aus der Natur des Bewusstseins überhaupt die Wirklichkeit fliessen soll. Dies Bewusstsein überhaupt ist aber keineswegs das der menschlichen Gattung, sondern aller bewussten Wesen. Beachtenswert ist auch, dass Schuppe Bewusstsein und Selbstbewusstsein einander gleichsetzt.

Eine eingehende Kritik des Schuppeschen Bewusstseins überhaupt hat Dimitri Michaltschew (Philos. Studien, 1909) geliefert, mit der wir uns weiter unten noch zu beschäftigen haben.

§ 26. Das Bewusstsein überhaupt bei Wilhelm Windelband.

In der Philosophie W. Windelbands erfährt der Grundsatz der Immanenz eine teleologische Einschränkung auf den Geltungswert der Axiome, dessen Nachweis das Fundamentalproblem aller philosophischen Untersuchung ist. Die Begründung der Axiome, der Normen, ist immanent, sie liegt lediglich in ihnen selbst, in der teleologischen Bedeutung, welche sie als Mittel für den Zweck der Allgemeingültigkeit besitzen. Das tatsächliche Vorhandensein der Anerkennung der Axiome ist Gegenstand der genetischen Methode der Philosophie; die teleologische Notwendigkeit aber, wonach diese Axiome als Normen unbedingt anerkannt werden müssen, wenn anders das Denken, Wollen und Fühlen den Zweck erfüllen will, Wahrheit, Sittlichkeit und Schönheit zu erfassen, ist das Problem der kritischen Methode (Präludien, 3. Auflage, Tübingen 1907, S. 326—328. 350).

Dieser teleologische Kritizismus knüpft an Kant und Fichte an. Kants Traktat von der kritischen Methode wurde von Fichte durch Deduktion des Normalbewusstseins zu einem teleologischen System erweitert (345). Statt „Normalbewusstsein“ sagt Windelband gelegentlich „Bewusstsein überhaupt“ (67. 69). Auf diesen Terminus weist Windelband bereits im 2. Bande seiner „Geschichte der neueren Philosophie“, 3. Auflage, Leipzig 1904, S. 76 hin. Dort zieht er den Kantischen Ausdruck der Prolegomena zur Erklärung der Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit heran. Diese

ist aus der empirischen Assoziationstätigkeit des individuellen Geistes nicht zu verstehen. Die Objektivität kann nur eingesehen werden, wenn man annimmt, „dass im tiefsten Grunde des individuellen Bewusstseins eine allgemeine Organisation tätig ist, welche nicht sowohl in ihrer Funktion selbst, als vielmehr in ihren Produkten vor das individuelle Bewusstsein tritt. Das letztere findet deshalb die Vorstellung der Gegenstände als ein Fertiges und Gegebenes vor und betrachtet sie als etwas ihm Fremdes und Äusserliches, während sie in Wahrheit in der innersten Werkstätte seines eigenen Lebens erzeugt worden sind. Das Gegenständliche also in unserem Denken beruht auf einer überindividuellen Funktion, welche gleichmässig den Untergrund aller individuellen Vorstellungstätigkeit bildet, auf dem ‚Bewusstsein überhaupt‘.“ Bei der Bestimmung dieser Funktion ergibt sich als ihr innerster Charakter die Einheit des Denkaktes. „Den tiefsten Grund jener überindividuellen Organisation (des „Bewusstseins überhaupt“) bildet also dieses reine Selbstbewusstsein, welches Kant mit dem Namen der transscendentalen Apperzeption bezeichnet“ (77).

Um diese Interpretation Windelbands richtig zu verstehen, darf man nicht ausser Acht lassen, welche „drei Instanzen“ er innerhalb des „Bewusstseins“ unterscheidet. Er spricht von einer „überindividuellen Funktion“, um das „Bewusstsein überhaupt“ nicht bloss vom individuellen Bewusstsein, sondern auch von einem bloss generellen Bewusstsein, etwa im Sinne der Abstraktion der blossen Gattung „Menschheit“ zu unterscheiden. Damit wird einer Verwechselung mit dieser letzten Bedeutung vorgebeugt. An und für sich dürfte man leicht geneigt sein, dem individuellen Bewusstsein das bloss generelle gegenüberzustellen. Allein, wie Windelband (in dem schon oben S. 3 zitierten Aufsatze: „Schillers transscendentaler Idealismus“, Kantstudien X, S. 401) zeigt, wird „das Ganze des kritischen Horizontes“ nicht mit einer solchen Zweiteilung, sondern erst in einer Disjunktion von „drei Instanzen“ ausgemessen, insofern erst der Begriff des „Bewusstseins überhaupt“ jenes „Ganze des kritischen Horizontes“ vollendet. So betrachtet er (ebenda) als die „drei Instanzen“ des „Bewusstseins“: „das Individuum, die Menschheit, das Bewusstsein überhaupt“. Dieses letzte ist allein „normal“ im kritischen Sinn, während die beiden ersten empirische Bestimmungen sind. Inwiefern sie nun „in ihrer Verknüpfung und Zusammengehörigkeit das Ganze des kritischen Horizontes ausmachen“, erhellt dann weiterhin aus dem Folgenden.

Doch muss, ehe wir weitergehen, eine kritische Bemerkung eingeschoben werden: die Wendungen „überindividuelle Funktion und Organisation“ für das „Bewusstsein überhaupt“ zeigen, auch wenn man sie noch so harmlos fasst, doch eine gewisse Neigung, das „Bewusstsein überhaupt“ aus einer erkenntnistheoretischen Idee in eine metaphysische[1]) Hypothese zu verdichten — umzudichten. Dient Kants Bewusstsein überhaupt zur transscendentalen Erklärung des Problems der Gegenständlichkeit unserer Vorstellungen, so würde uns die metaphysische Annahme einer überindividuellen Wesenheit, statt eine Erklärung zu bieten, ein neues Rätsel aufgeben — aber mit der „Strassburger Rektoratsrede“ Windelbands dürfen wir wohl jene Wendungen „überindividuelle Organisation oder Funktion“ dahin beleuchten, dass damit nichts Wesenhaftes gemeint ist; denn nach jener Rede kann ein Wesen immer nur individuell sein, gibt es Wesen nur im Gebiete der empirischen Wirklichkeit, und würde also ein „überindividuelles Wesen“ geradezu ein Widerspruch sein. Nach Windelbands Aufsatz über Kant (Viert. Jahrsschr. f. wiss. Philos. I, 224 ff.) dürfen wir annehmen, dass ihm „Organisation“ im Grunde nichts anderes ist, als was Kant „Organon“ der kritischen Beurteilung nennt.

---

[1]) In dem oben zitierten Schilleraufsatz S. 403 identifiziert Windelband das „Bewusstsein überhaupt“ mit dem „übersinnlichen Substrat der Menschheit“. Diese auf den ersten Blick auffallende Identifikation, welche wiederum metaphysisch ausgedeutet und ausgebeutet werden könnte, findet eine willkommene Erläuterung durch einen Brief Windelbands an Vaihinger, vom 22. VII. 08, welcher sich auf die ersten 6 Bogen dieser Schrift, die als Dissertation der Universität Halle gesondert herausgegeben worden sind, bezieht. Aus diesem Briefe sei, mit Erlaubnis beider genannten Gelehrten, Folgendes angeführt: „Aufmerksam machen möchte ich für die weitere Behandlung auf die analogen Bestimmungen der Kritik der Urteilskraft, in der, ohne den Terminus „Bewusstsein überhaupt“, an „das übersinnliche Substrat der Menschheit“ zur Auflösung der ästhetischen Antinomie appelliert wird, § 57, S. 236 f., und Anm. I, S. 242 f., Anm. II, S. 244, sodann § 59, S. 258 (Paginierung der ersten Auflage). Vergleicht man damit, was in der Analytik des Schönen § 20 und 21 über den ästhetischen „Gemeinsinn“ angeführt ist, so könnte man auf den Gedanken kommen, dass dieser *sensus communis aestheticus* sich zu jenem „intelligibeln Substrat“ genau so verhielte, wie das „empirische Bewusstsein überhaupt“ zu dem „Bewusstsein überhaupt“ selber; ich stelle anheim, diesen Gedanken weiter zu verfolgen: ich selber betrachte, was die Ästhetik anlangt, die § 20 f. in der Analytik des Schönen als die entwicklungsgeschichtliche Vorstufe jener § 57 ff. in der Dialektik des Geschmacks; auch die Kritik der Urteilskraft ist so wenig wie die Kr. d. r. V. in einem Jahre geschrieben worden; vielmehr zeigt die Ana-

Auf ein „normales Bewusstsein“ stösst nach W. das empirische Bewusstsein überall da, wo dieses die ideale Notwendigkeit eines allgemeingültigen Sollens in sich entdeckt. Das Wesen des Normalbewusstseins besteht für uns in der Überzeugung, „es solle wirklich sein, ohne jede Rücksicht darauf, ob es in der naturnotwendigen Entfaltung des empirischen Bewusstseins wirklich ist. So gering der Grad und der Umfang sein mag, in welchem dies normale Bewusstsein das empirische durchdringt und darin zur Geltung kommt, so sind doch alle logischen, ethischen und ästhetischen Beurteilungen auf die Überzeugung gebaut, dass es ein solches Normalbewusstsein gibt, zu welchem wir uns zu erheben haben, wenn unsere Beurteilungen auf notwendige Allgemeingiltigkeit Anspruch erheben sollen: ein Normalbewusstsein, welches nicht im Sinne der faktischen Anerkennung gilt, sondern gelten sollte, — keine empirische Wirklichkeit, aber ein Ideal, daran der Wert aller empirischen Wirklichkeit gemessen werden soll“ (Präludien, S. 67). Die Anerkennung des normalen Bewusstseins ist die Voraussetzung der Philosophie und diese selbst ist nichts anderes als die „Wissenschaft vom Normalbewusstsein“ (69).

Windelband erklärt das Bewusstsein überhaupt für ein System von Normen; die Philosophie in diesem Sinne ist ein Erzeugnis

---

lytik des Schönen (und die des Erhabenen) wesentlich den Typus des Entwurfs über „die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft“ aus den Jahren 1772ff., wie in der Kr. d. r. V. die transscendentale Ästhetik; und wie diese erst in der Analytik und Dialektik vertieft und korrigiert wird, so ist es auch in der Kr. d. U. mit der Lehre vom Schönen geschehen. In gewissem Sinne aber ist der Fortschritt für beide Fälle derselbe: der vom empirischen *sensus communis* zum transscendentalen Bewusstsein überhaupt.“

Diese Ausführungen Windelbands (zu denen man noch seine kritischen Bemerkungen zu seiner Edition der Kr. d. U. in der Akademie-Ausgabe, Erste Abt., Bd. V, S. 513—542 vergleiche) sind, abgesehen von ihrer Bedeutung für die Interpretation Kants, darum besonders bemerkenswert, weil sie die bei Windelband selbst hervortretende Neigung zu erhellen und vielleicht auch zu erklären geeignet sind, dem Bewusstsein überhaupt einen Schein des Metaphysischen zu geben. Was die Interpretation Kants betrifft, so ist zu unterscheiden zwischen einer Identifikation des „Bewusstseins überhaupt“ mit dem „übersinnlichen Substrat der Menschheit“ einerseits, und einer blossen Parallele beider andererseits. Man wird wohl nicht leugnen können, dass in der Kr. d. U., welche ja überhaupt sich weit über die Positionen der Kr. d. r. V. hinauswagt, schon die Identifikation angebahnt ist.

des empirischen Bewusstseins; diesem tritt die Wissenschaft von der normativen Allgemeingiltigkeit nicht als „eine fremde Eingebung gegenüber; aber sie fusst auf der allen Wert des Menschenlebens ausmachenden Überzeugung, dass mitten in den naturnotwendigen Bewegungen des empirischen Bewusstseins eine höhere Notwendigkeit erscheint, und sie forscht nach den Punkten, an denen diese durchbricht“ (69). Im Verlauf der Erörterung ist die an sich leicht missverständliche Wendung von der „überindividuellen Organisation“ vermieden, und selbst der Ausdruck „überindividuell“ tritt nur noch ganz vereinzelt auf („das überindividuell Geltensollende“ könnte man nach W. auch „Vernunft“ nennen, wenn dieses Wort nicht so vieldeutig wäre). Der menschliche Geist, die Volksseele, das Gesamtbewusstsein ist mit dem Normalbewusstsein nicht identisch, das von den Gesetzen einer naturnotwendigen Bewegung unabhängig ist (70). In dem Vortrage über Kant ist die Hervorhebung des Begriffes der „Regel“ bemerkenswert, der anstelle des Bewusstseins überhaupt die Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände stiftet (157). Regel bedeutet soviel wie Norm.

Das normale Bewusstsein setzt sich aus dreierlei von einander unabhängigen Normen zusammen: denen der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst (164). 23. 52. 161. 289. „Normen sind diejenigen Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen, welche unter Voraussetzung des Zwecks der Allgemeingiltigkeit gebilligt werden sollen“ (293). 299. 301. „Freiheit ist Herrschaft des Gewissens. Das, was allein diesen Namen verdient, ist die Bestimmung des empirischen Bewusstseins durch das Normalbewusstsein“ (306). 316. 317. 348.

Aber auch in den „Präludien“ wagt Windelband die bereits erwähnte metaphysische Bestimmung des Bewusstseins überhaupt, freilich nur in gewissem Sinne. Das „Normalbewusstsein ist das Heilige“, und das Gewissen setzt „die metaphysische Realität des Normalbewusstseins voraus“, das Gewissen besteht als „übergreifendes Normbewusstsein, wie es durch den Kulturfortschritt als Tatsache bewiesen wird, nur vermöge eines noch tieferen Lebenszusammenhanges: es enthüllt sich in ihm ein geistiger Lebensgrund, ein übererfahrungsmässiger Zusammenhang der Persönlichkeiten“ (423).[1] Windelband findet diesen Gedanken schon in der Konzeption des kartesianischen — Gottes, des ens per-

[1] Vgl. Tröltsch, Religionsphilosophie, K. Fischer-Festschrift, 2. Aufl. S. 477.

fectissimum, ja schon in Platons Lehre von der *ἀνάμνησις*, in dem Glauben „an die übermenschliche und überempirische Wirklichkeit der Norm und des Ideals“, die „in den letzten Tiefen der Weltwirklichkeit selbst begründet“ sind (423). Vergl. auch 462.

An diese Meditationen könnten wir unmittelbar den Bericht über Münsterbergs Über-Ich und Lipps' Welt-Ich anschliessen, betrachten aber aus chronologischen Rücksichten zuvor Rickerts Lehre vom Bewusstsein überhaupt.

§ 27. Das „Bewusstsein überhaupt“ bei Rickert.

Mit Anlehnung an J. G. Fichte und Windelband vertritt Heinrich Rickert in der Erkenntnistheorie den Standpunkt der Wissenschaftslehre oder Transscendentalphilosophie. In dieser ist das „urteilende Bewusstsein überhaupt“ der wichtigste Begriff zur Begründung der Objektivität. Als erkenntnistheoretisches Subjekt ist der Begriff des Bewusstseins ein „hirnloses Subjekt“, ein Begriff, der lediglich als Grenzbegriff zu verstehen ist. In seiner Schrift „Der Gegenstand der Erkenntnis“ (2. Auflage, Tübingen 1904) hat Rickert dem „Begriff des Bewusstseins“ und dem „urteilenden Bewusstsein überhaupt“ je ein Kapitel gewidmet.[1]) Rickert gelangt auf folgendem Wege zu jenem Begriffe:

„Um einen genau bestimmten Begriff des Bewusstseinssubjekts zu gewinnen, kann man sich die drei . . . Paare von Subjekt und Objekt“ (1. mein Ich, bestehend aus meinem Körper und der darin tätigen Seele, 2. mein Bewusstsein mit seinem gesamten Inhalt, 3. mein Bewusstsein im Gegensatz zu diesem Inhalt; 1. die räumliche Aussenwelt ausserhalb meines Leibes, 2. die gesamte „an sich“ existierende Welt oder das transscendente Objekt, 3. der Bewusstseinsinhalt, das immanente Objekt) „so in eine Reihe gebracht denken, dass der Umfang dessen, was zum Objekt gehört, immer grösser wird, während der Umfang des zum Subjekt Gehörigen sich dementsprechend verengert. Objekt ist danach zunächst nur die Welt ausserhalb meines Körpers, dann wird dazu der eigene Körper hinzugefügt, und endlich ist Objekt jeder Bewusstseinsinhalt, d. h. die ganze immanente Welt. Umge-

[1]) Im 2. Kapitel seines Buches: „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ (1902) handelt Rickert von „Natur und Geist“. Hier zieht er dem Ausdruck „Bewusstsein überhaupt“ den Terminus „erkenntnistheoretisches Subjekt“ vor.

kehrt wird vom Subjekt zuerst mein Körper und sodann der ganze Bewusstseinsinhalt abgezogen. Auf diese Weise entstehen die drei verschiedenen Subjekt- und Objektbegriffe auseinander. Es lässt sich bei dieser Vergrösserung oder Verminderung ferner ein allmählicher Übergang von einem Begriff zum andern denken, und man kann daher versuchen, noch mehr Gegensatzpaare zu finden . . . Betrachten wir nun die verschiedenen Subjektbegriffe unter diesem Gesichtspunkt einer fortschreitenden Verminderung ihres Inhalts, so muss offenbar an das Ende der Reihe, als Bewusstsein im Gegensatz zu *allem* Inhalt, ein Subjekt gesetzt werden, von dem man nichts weiter sagen kann, als dass es sich seines Inhalts bewusst ist. In diesem Subjekt steckt dann nichts mehr, was Objekt werden kann. . . . Bilden wir aber diesen für die Erkenntnistheorie unentbehrlichen Grenzbegriff, so ergibt sich, dass, indem wir das letzte Glied der Subjektreihe als ‚*mein* Bewusstsein‘ bezeichneten, wir auf halbem Wege stehen geblieben sind. Wir haben dabei von dem Bewusstseinsinhalte, der in diesem dritten Falle in seinem *ganzen* Umfange Objekt sein sollte, noch immer einen Teil zum Subjekt gerechnet, nämlich etwas von *dem* Bewusstseinsinhalt, aus dem das individuelle Ich besteht. . . . Als letztes Glied der Subjektreihe bleibt nichts anderes als ein namenloses, allgemeines, unpersönliches Bewusstsein übrig, das einzige, das niemals Objekt, Bewusstseinsinhalt werden kann. Kehren wir nun mit dem Begriff dieses Bewusstseins zu dem früher aufgestellten dreifachen Gegensatz des Subjekts zum Objekt zurück, so ergibt sich, dass wir zu einer wesentlich geänderten Formulierung kommen müssen. Nur das erste Begriffspaar bleibt bestehen: das *psychophysische* Subjekt ist ein raumerfüllendes Ding mit einer darin befindlichen Seele, und ihm entspricht als Objekt nach wie vor die räumliche Aussenwelt. Der Gegensatz der immanenten und der transscendenten Welt darf aber nicht mit dem zweiten Gegensatz von ‚meinem Bewusstsein‘ und dem von ihm unabhängigen Objekt identifiziert werden, denn ‚mein‘ Bewusstsein ist ja ein Teil der immanenten Welt: es ist das *psychologische* Subjekt oder das individuelle geistige Ich. Als Objekt steht ihm nicht die transscendente Welt gegenüber, sondern nur immanentes Sein, und zwar jeder Körper mit Einschluss des eigenen und jedes fremde, geistige Individuum. Der Begriff des Transscendenten kommt dann also in diesem Gegensatz gar nicht mehr vor. Das dritte Subjekt endlich, das Bewusstsein im Gegensatz zum Bewusstseinsinhalt,

darf jetzt nicht mein Bewusstsein, sondern nur Bewusstsein überhaupt genannt werden, und dies erkenntnistheoretische Subjekt allein ist Subjekt im strengsten Sinne des Wortes, da es im Gegensatz steht zu allem, was Objekt werden kann. . . . Halten wir . . . daran fest, dass nicht nach einem von ‚meinem Bewusstsein‘ unabhängigen transscendenten Objekt, sondern nur nach einer vom erkenntnistheoretischen Subjekt oder dem Bewusstsein überhaupt unabhängigen Welt gefragt wird, . . . so verschwindet der Schein von Paradoxie, der der Frage nach der Realität der Aussenwelt anhaftet. Es darf, weil das individuelle Ich im Gegensatz zum Bewusstsein Objekt wird, nur das Bewusstsein überhaupt sein, als dessen Inhalt wir alle Objekte mit Einschluss des individuellen Ichs auffassen. — Wenn aber die erkenntnistheoretische Grundfrage lautet, ob es eine Wirklichkeit gibt, die als unabhängig vom Bewusstsein überhaupt zu denken ist, dann kann nur noch ein Bedenken bleiben. Schliesst unsere Problemstellung nicht immer noch ein Transscendentes ein, nämlich die Transscendenz des erkenntnistheoretisehen Subjektes? Auch die Beantwortung dieser Frage bedarf jedoch keiner ausführlichen Begründung mehr. Wir brauchen nur daran zu erinnern, wie wir zu dem Begriff des erkenntnistheoretischen Subjektes gekommen sind, und wir erkennen, dass das Bewusstsein überhaupt keine Realität, weder eine transscendente noch eine immanente ist, sondern nur ein Begriff. . . . Man könnte auch sagen, das Bewusstsein überhaupt ist der Begriff des immanenten Seins im Gegensatze zu dem Begriff des transscendenten Seins, und erst später wird deutlich werden, warum wir an dem Begriff des Bewusstseins als dem Begriffe eines Subjekts festhalten müssen“ (23—29).

Bei jeder Erkenntnis handelt es sich nach Rickert um Anerkennung eines Sollens, eines Wertes. Diese Anerkennung geschieht im Urteil. Das Sollen ist der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis. Es fragt sich nun, ob nicht dennoch der ganze Vorgang der Erkenntnis, den Rickert als ein durch Urteilsnotwendigkeit bestimmtes Bejahen und Verneinen nachweist, wieder zum Bewusstseinsinhalt werde. Demgegenüber macht Rickert darauf aufmerksam, dass das unpersönliche Bewusstsein überhaupt keineswegs ein rein vorstellendes Bewusstsein sei. „Wir wissen, dass das Bewusstsein überhaupt nicht eine metaphysische Realität ist, sondern nur als ein Grenzbegriff entsteht, wenn das

erkennende Subjekt alles Individuelle als Objekt ansieht. Wir konnten daher den Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts als den eines vorstellenden Bewusstseins überhaupt nur unter der Voraussetzung bilden, dass das Individuum als erkennendes Subjekt ein gleichgültiger, nur vorstellender Zuschauer sei. Da wir aber diese Voraussetzung als unhaltbar erkannt haben, so werden wir jetzt, wo wir nach dem Verhältnis des Gegenstandes der Erkenntnis nicht nur zum individuellen, sondern auch zum unpersönlichen Bewusstsein überhaupt fragen, diesen Begriff vorher noch genauer bestimmen müssen. Wir stossen erst damit auf das letzte, entscheidende und zugleich auf das schwierigste Problem unserer Untersuchung. Das Bewusstsein überhaupt ist das Subjekt, das bleibt, wenn wir das individuelle theoretische Ich ganz als Objekt denken. Dies theoretische Subjekt ist aber, . . . jedenfalls solange es individuell ist, ein urteilendes Subjekt. . . . Ist auch das erkenntnistheoretische Subjekt, die Voraussetzung alles Seins, notwendig als ein urteilendes Subjekt zu denken? . . . Wenn wir sagen: was bleibt als Subjekt, als Bewusstsein überhaupt übrig, wenn das individuelle Ich als Objekt angesehen wird, so erscheint in dieser Frage das Bewusstsein als eine von mir ganz verschiedene, rätselhafte Wesenheit, während es doch das Unmittelbarste und Nächste ist, was wir kennen . . . Um vor allem daran festzuhalten, dass das unpersönliche Bewusstsein kein metaphysisches Ding, sondern nichts anderes ist als ein Begriff, und zwar ein Grenzbegriff, nämlich gewissermassen der niemals wirklich erreichbare Standpunkt, den wir einnehmen würden, wenn es uns gelänge, uns vollständig zu ‚objektivieren‘, so ziehen wir es vor, auch von diesem Standpunkt aus noch von ‚ich‘ oder ‚wir‘ zu sprechen, obwohl wir jetzt nicht mehr das Individuum, sondern lediglich das bezeichnen wollen, was von keinem Standpunkt aus Objekt werden kann und daher notwendig als Begriff des überindividuellen erkennenden Subjekts überhaupt zu bestimmen ist . . . Auch wenn wir aus dem Subjekt das individuelle Ich gänzlich entfernen und zum Objekte machen, so bleibt als Bewusstsein überhaupt immer noch ein urteilendes Subjekt übrig. . . . Das rein vorstellende Bewusstsein überhaupt ist zwar auch ein Begriff, den wir bilden können, aber er darf noch nicht als der Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts gelten. Er setzt selbst schon ein urteilendes Subjekt voraus, von dem er gebildet wird, und daher

ist nicht ein vorstellendes, sondern ein urteilendes Bewusstsein überhaupt das Endglied in der Reihe der Subjekte, oder der richtig gebildete Begriff des erkenntnistheoretischen Subjekts. . . . Auch zieht der Begriff des Bewusstseins überhaupt notwendig den Begriff eines Bewusstseinsinhaltes überhaupt nach sich. Von jedem Bewusstseinsinhalt aber müssen wir sagen, dass er ist, und weil das Wort sein gar nichts bedeutet, wenn es nicht Bestandteil eines Urteils ist, oder weil ‚Sein‘ soviel heisst wie ‚bejahtes Sein‘, so können wir sagen, dass der Begriff des Bewusstseinsinhaltes gleichgesetzt werden muss dem Begriff des als seiend beurteilten oder bejahten Bewusstseinsinhaltes. Daraus aber ergibt sich, dass auch der Bewusstseinsinhalt überhaupt nur zu denken ist als der von einem urteilenden Bewusstsein überhaupt bejahte Inhalt. . . . Wir sind gezwungen, psychologische Termini für erkenntnistheoretische Begriffe zu verwenden. . . . Nur der logische Sinn, nicht auch das psychische Sein ist in den Begriff des urteilenden Bewusstseins überhaupt aufzunehmen . . . Man wird vielleicht meinen, dass der Begriff des urteilenden Bewusstseins überhaupt . . . eine völlig leere Abstraktion sei, von der man nicht sagen könne, dass sie ein Sollen als transscendent bejahe und somit ein transscendentes Sollen als Gegenstand der Bejahung einschliesse und voraussetze. . . . Wir müssen mit allem Nachdruck darauf hinweisen, dass dies Bewusstsein keine Realität ist, sondern ein Begriff. Richtig gebildet aber ist dieser Begriff nur dann, wenn auch das unpersönliche Bewusstsein gedacht wird als ein urteilendes Subjekt, das als seinen transscendenten Gegenstand ein Sollen anerkennt. Der entscheidende Punkt liegt wieder darin, dass wir niemals den Begriff eines Bewusstseins ohne Inhalt bilden können, und daher auch das Bewusstsein überhaupt . . . als einen Bewusstseinsinhalt habend gedacht werden muss. Dieser (unbestimmte) Bewusstseinsinhalt ist natürlich auch eine Abstraktion, aber, wie unbestimmt er auch sein mag, er fällt als Bewusstseinsinhalt überhaupt jedenfalls unter den Begriff des immanenten Seins, und damit ist auch die Frage nach der Transscendenz des Sollens entschieden. Dieser Begriff des Seins ist notwendig zu denken als der Begriff des als seiend Beurteilten. Daraus aber folgt, dass auch das Bewusstsein überhaupt nur insofern einen Inhalt haben kann, als das diesen Inhalt als seiend anerkennende Urteil wahr ist, d. h. der Bewusstseinsinhalt ist nur insofern, als dies vom urteilenden Bewusst-

sein überhaupt bejahte Existenzialurteil eine transscendente Geltung hat. Die letzte Abstraktion, zu der wir gelangen können, ist also nicht nur nicht, wie man allgemein annimmt, der Begriff des Seins, denn das hiesse das Sein als transscendent setzen, es ist auch nicht der Begriff eines Bewusstseins mit seinem Inhalte, sondern es ist der Begriff eines urteilenden Bewusstseins, welches das Seiende auf Grund des transscendenten Sollens bejaht. Oder: vom Begriff jedes urteilenden, seinen Inhalt als seiend bejahenden Bewusstseins ist der Begriff eines transscendenten Sollens als des Gegenstandes dieser Bejahung unabtrennbar, also auch vom Begriff des urteilenden Bewusstseins überhaupt“ (143—150).

Rickert behauptet und beweist die begriffliche Priorität des transscendenten Sollens und seiner Anerkennung vor dem immanenten Sein. Um diesen Nachweis zu führen, ist er vielfach auf eine metaphysische und psychologische Terminologie angewiesen. Rickerts Termini wollen aber durchaus erkenntnistheoretisch aufgefasst werden, d. h. als Begriffe, die sich nicht auf Realitäten beziehen, mag auch die Sprache nur Ausdrücke bieten, welche immanente Wirklichkeiten bezeichnen. Als eine logische Voraussetzung der Wirklichkeitserkenntnis kann also Rickerts „urteilendes Bewusstsein überhaupt“ nicht selber der Begriff einer Wirklichkeit sein.

Die negative Bestimmung, das urteilende Bewusstsein überhaupt sei der Begriff dessen, „was niemals Objekt werden könne“, legt den Einwand nahe, dass das Bewusstsein überhaupt doch mindestens für den Erkenntnistheoretiker Objekt sei. Allein Rickert will in seiner Definition nur sagen, dass das Bewusstsein überhaupt nicht als ein wirkliches immanentes oder transscendentes Objekt existiere, sondern eben nur der Begriff eines reinen Subjektes sei. Nicht dieses Subjekt selbst, sondern nur sein Begriff wird in der Untersuchung zum Objekt. Das untersuchte Objekt ist aber der Begriff eines Subjektes und nicht eines Objektes. Den Begriff eines urteilenden Bewusstseins überhaupt müssen wir denken, um den richtigen Begriff des Erkennens zu bilden.

Mit Rickert stimmt Jonas Cohn überein („Voraussetzungen und Ziele des Erkennens“, Leipzig 1908). Das erkennende Ich ist überindividuelles Ich. Im Erkennen strebt das individuelle Ich danach, sich auf den Standpunkt des rein erkennenden, überindividuellen Ichs zu stellen. Bei jedem Gedanken über die ganze

Welt ist als notwendige, logische Voraussetzung der überindividuelle Kern des Ich mitgesetzt. Nur durch die Arbeit des formenden erkennenden Ich sind „Dinge“ da. Die Formen gehören dem überindividuellen Ich zu, sie sind sein aktiver Kern, sein Inhalt. Das überindividuelle Ich ist ein Zielbegriff, der in jedem wahren Erkennen verwirklicht wird. Im gewöhnlichen Erkennen werden die überindividuellen Formen durch individuelle Bestandteile verunreinigt; Erkenntnisaufgabe ist, sie rein darzustellen. Lösen wir diese Aufgabe, so werden wir selbst überindividuelles Ich. Der dem Urteil zugehörige Wahrheitswert ist auf das überindividuelle Ich bezogen. „Wahre Urteile zu fällen und damit auf den Standpunkt des überindividuellen Ich sich zu erheben, ist für das individuelle Ich Ziel“ (118). Das reine Ich ist aber nur ein für die Logik nötiger Begriff, ohne metaphysische Sonderexistenz. „Selbst wenn man eine solche Hypostasierung für zulässig und vielleicht innerhalb der Metaphysik sogar für erforderlich halten sollte, müsste man sie aus der Logik fernhalten“ (41). § 2, S. 28—48. 98.

Rickerts Lehre hat von verschiedenen Seiten eine eingehende Kritik erfahren, die sich besonders auch mit seinem „Bewusstsein überhaupt“ auseinandersetzt. Bevor wir uns aber den Kritikern Rickerts — man kann sagen: den Gegnern des „Bewusstseins überhaupt“ — zuwenden, müssen wir unter Wahrung des historischen Zusammenhanges jene metaphysische Steigerung des B. ü. ins Auge fassen, die wir am Schlusse des § 26 erwähnten: Münsterbergs Über-Ich und Lipps' Welt-Ich.

§ 28. Das Bewusstsein überhaupt bei Hugo Münsterberg.

Im I. Bande seiner „Grundzüge der Psychologie“ (Leipzig, 1900) untersucht Münsterberg die für die erkenntnistheoretische Grundlegung der Psychologie wichtige Frage nach dem Unterschiede zwischen psychischen und physischen Objekten. Die Antwort ergibt sich aus einer doppelten Auffassung des Bewusstseinssubjekts als eines vorfindenden und bewertenden Bewusstseins überhaupt. Die Attribute „vorfindend“ und „bewertend“ hält Münsterberg für erforderlich, um den Gattungsbegriff des Bewusstseins überhaupt von zwei verschiedenen Seiten des individuellen Ichs aus zu charakterisieren. Vorfindend ist das Bewusstsein überhaupt gedacht im Reiche der Natur, der kausalen Zusammenhänge, als ein passiver, nur wissenschaftlich interessierter

Zuschauer. Es ist gleichsam eine starre Persönlichkeit, deren Erleben gefühl- und willenlos eben nur dem kausalen Gefüge der physischen oder psychischen Objekte bloss kenntnisnehmend gegenübersteht. Allein ein solches nur vorfindendes Bewusstsein überhaupt irgend eines beliebigen passiven Zuschauers erweist sich sehr bald für den Zweck der Erkenntnis als unfähig. Denn Erkenntnis erfordert Aktivität, zustimmende und ablehnende Stellungnahme, Anerkennen und Verwerfen, kurz: Bewerten. Und wie im Mittelpunkte jeder Weltanschauung die Frage nach den Werten steht („Philosophie der Werte“, Leipzig 1908), so unterscheiden wir von jenem aus methodischen Gründen angesetzten vorfindenden Bewusstsein überhaupt ein bewertendes Bewusstsein überhaupt in seiner vollen, ursprünglichen Wirklichkeit. Demnach muss auch die Verallgemeinerung des Bewusstseinssubjekts, die das Wesen der Funktion festhalten will, ohne ein Individuum herauszugreifen, notwendig eine doppelte sein: das vorfindende und das bewertende Bewusstsein. Denn im Individuellen gibt es keine unbedingten Werte; das Zwecksystem der Individuen führt nur zu bedingten Werten. Wir sind aber zur Annahme absoluter Werte gezwungen, die also um ihrer Allgemeingültigkeit willen im Überindividuellen liegen müssen. Das vorfindende und bewertende Bewusstsein unterscheiden sich grundsätzlich von einander in ihrem Verhältnis zum individuellen Subjekt. Das aktuelle Ich, wie wir es individuell wirklich erleben, ist in unablässiger Wertauslese begriffen; betätigt es sich in Übereinstimmung mit dem allgemeingiltig wertenden Bewusstsein überhaupt, so bildet es mit ihm eine reale Einheit, in der das Allgemeine und das Individuelle einander durchdringen. Das vorfindende Ich dagegen ist nur ein Abstraktum, gedacht zu dem Zweck, rein logisch die Zugehörigkeit gewisser Objekte zum Ich festzuhalten. „Was logisch dem vorfindenden Bewusstsein überhaupt zugehört, ist somit vom einzelnen vorfindenden Subjekt logisch unabhängig. Die physische Welt ist daher im individuellen Bewusstseinssubjekt nicht enthalten; sie ist dort niemals mit der psychischen Welt vermischt. Das psychologische Subjekt hat somit nur individuelle Objekte, und die Natur als der Inbegriff des dem ‚Bewusstsein überhaupt‘ Vorfindbaren ist logisch von der Zugehörigkeit zum einzelnen vorfindenden Bewusstsein ausgeschlossen. Unsere Definition, dass das Psychische nur einem vorfindenden Subjekt, das Physische aber mehreren erfahrbar ist, muss somit nochmals korrigiert werden. Wir können

jetzt sagen, dass der Begriff des individuellen vorfindenden Subjekts als rein logischen Beziehungszentrums es unmöglich macht, dass irgend ein individuelles Subjekt etwas erfährt, was Objekt des überindividuellen Subjekts ist. Das Physische ist also nicht mehreren vorfindenden individuellen Subjekten gemeinsam, sondern richtiger: es ist das für mehrere aktuelle Subjekte gemeinsam gültige Objekt gedacht als ein Vorzufindendes, also losgelöst von der Aktualität; es ist vorfindbar für das Bewusstsein überhaupt und eben deshalb nicht vorfindbar für ein einzelnes Subjekt“ (Gr. d. Psych., S. 73).

Münsterberg steht unter Fichteschem Einflusse. Ihm ist nicht nur das Bewerten selbst, sondern die gesamte Welt der Werte eine Tat. Die absoluten Werte unserer Aussen-, Mit- und Innenwelt, sie seien logische, ästhetische, ethische oder metaphysische, Lebens- oder Kulturwerte, sind weder physikalisch-psychologische Inhalte, noch historische Entwicklungsprodukte, sondern sie gehören zum überkausalen und zum überindividuellen tiefsten Wesen der Welt. Damit ist keineswegs das Dasein einer vom Bewusstsein unabhängigen Welt behauptet, sondern nur ihre Unabhängigkeit von der Einzelpersönlichkeit als solcher, nicht aber von dem Bewusstsein, das durch seine eigenen Bedingungen möglicher Erfahrung ihre wirklichen Formen im voraus bestimmt hat.

Welches ist nun der Sinn und die Bedeutung der unbedingten Werte? Wir haben schon oben auf S. 125 (Anmerkung) darauf hingewiesen, dass Münsterberg die Verbindung der Werte mit dem Begriff des unbedingten Sollens, auf den neuerdings der Fichtisch gefärbte Kritizismus der Heidelberger Schule sogar den Begriff des Seins wieder gründet, nicht für das letzte Ziel hält. Beim Sollen dürfen wir nicht stehen bleiben, weil dieser Begriff nicht geeignet ist, uns in die Tiefen des schlechthin Gültigen zu führen; denn er kann die zerstreuten Werte unseres Daseins nicht einheitlich zusammenfassen. Zudem ist im Werte ein Sollen unmittelbar gar nicht gegeben. Das Wesen der Werte, das sie vereinheitlicht, besteht vielmehr in einer überpersönlichen, reinen Willensbefriedigung, im reinen Wollen. Allgemeingültig ist das reine Wollen, weil es überpersönlich ist. Wegen seiner Unabhängigkeit vom Persönlichen, von Lust und Unlust, heisst dieses Wollen, das sich in seiner Wahl nur für Wahres, Schönes und Sittliches entscheiden kann, reines Wollen. „Die absoluten Werte verstehen, heisst begreifen lernen, wie unser Wille, fern von allem Sollen,

zu einem überpersönlichen Verlangen werden kann“ („Phil. d. Werte“ S. 59). Der grundsätzliche Willensakt, der frei ist von jeder Beziehung zu unserer persönlichen Lust und Unlust, ist die ursprüngliche Tathandlung, durch die wir unsern Erlebnisinhalt vom Erleben selbst ablösen und ihm Selbständigkeit verleihen, der Wille, dass es eine Welt der Unabhängigkeit vom Individuum gibt. Freilich dürfen wir diese Welt nicht auffassen als ein Überwirkliches ausserhalb unseres Erlebens, sondern der erlebte Inhalt selbst gilt uns als jene Welt, sofern er sich in seinem eigenen unabhängigen Selbstsein behauptet. Von der Forderung, dass es eine Welt gibt, sind alle Werte abhängig. Diese Forderung aber ist eine Tat der Freiheit. Wir müssen das überselbstische Sein unserer Selbsterlebnisse bejahen und in diesem Akt alle Werte umschliessen. Für jedes mögliche Bewusstsein, das mit uns die Welt will, muss dieser Wille zur Welt als ein Wille zu den unbedingten Werten schlechthin verbindlich sein. Die Tat, das Erlebnis zur Selbstheit zu erheben, ist der Fundamentalwert, auf dem das ganze System der Werte ruht.

Das Ich erweitert sich durch eigene Tat zum Über-Ich[1]) und gewinnt dadurch seine Beziehung zum Welt- und Allwillen. Im Wollen des Über-Ich ist die Einheit aller Werte erreicht. Münsterberg gibt zu, dass dieser Gedanke metaphysisch ist und kommt zu dem Schlusse, dass er es notwendig sein muss. Denn kein Wissen vermag uns zu sagen, dass das Über-Ich, in welchem sich die einander vielfach widersprechenden Werte der gesonderten Erfahrungswelt zu einer harmonischen Einheit zusammenschliessen, eine Realität ist und dass sein Wollen die Welt unserer Werte unabänderlich bindet. Dazu gehört mehr als Wissen, dazu ist innere Überzeugung erforderlich, die aber wiederum unsere eigene Tat ist. Somit schliesst sich die Welttat, die jedes Verlangen befriedigt, im Wollen zur Einheit unseres Willens mit sich selbst. „Der Weltwille ist Wille zum Wert, aber als das Wahre, Einheitliche und Gute erscheint der geschaffene Wert nur in der Erfahrung des Ich; in der letzten überpersönlichen Wirklichkeit ist die Welt der Wille zum Grundwert, der alle Erfahrungswerte

[1]) Münsterbergs Über-Ich erinnert sehr an Emersons bekannten Begriff der „Oversoul“. Möglicherweise hat Münsterberg, der auf das amerikanische Geistesleben immer mehr Einfluss gewonnen hat, sich seinerseits in diesem Punkt von der amerikanischen „Transscendentalistenschule“ beeinflussen lassen.

zeugt. In der Glaubensüberzeugung von diesem Grundwert erweitert das Ich sich selber zum Über-Ich, — zum Über-Ich, das in sich das Ich zusammen mit dem Mit-Ich und dem Nicht-Ich setzt“ (476).

§ 29. Das Bewusstsein überhaupt bei Lipps.

Die metaphysische Realisierung des Bewusstseins überhaupt erreicht unter den Vertretern der modernen Philosophie ihren Höhepunkt bei Theodor Lipps, dessen Welt-Ich als ein göttliches Allbewusstsein die Grundlage der zur Naturphilosophie erhobenen Naturerkenntnis bildet. Dieser kühne Superlativ ist das Leitmotiv zweier programmatischen Abhandlungen von Lipps: seines auf dem Stuttgarter Naturforschertag gehaltenen Vortrages „Naturwissenschaft und Weltanschauung“ (Heidelberg 1906) und seines „Naturphilosophie“ betitelten Beitrages für die K. Fischer-Gedenkschrift („Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts“, Heidelberg 1907). Lipps steht auf folgendem Standpunkt:

Die Naturphilosophie ist als Kritik der naturwissenschaftlichen Erkenntnis die Beantwortung der Frage nach dem Sinne und der inneren Struktur der naturwissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt, nach der Bedeutung der Naturtatsachen für die gesamte Erkenntnis. Wie sehr der Naturforscher auf philosophische Hilfsmittel angewiesen ist, zeigt sich am deutlichsten in seiner vermeintlichen Beschränkung auf vereinfachte Beschreibung von Erscheinungen, in welchen nicht das sinnlich gegebene Individuelle, sondern das begrifflich verarbeitete Allgemeine zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird. Aus der Erfahrung allein können die Naturgesetze nicht abgeleitet werden; diese sind vielmehr im wesentlichen Denkgesetze, in welche der Geist des Forschers die Natur fasst. Die seltsame Übereinstimmung zwischen dem Prozess im Geiste des Naturforschers und den von ihm genau vorausberechneten Naturvorgängen hört auf, das grosse Rätsel zu sein, sobald man einsieht, dass die Natur selbst Geist ist, in welchem auch der Geist des Naturforschers nur ein Punkt ist. Und die Natur ist in der Tat Geist. Alle Qualitätsbestimmungen lassen sich auf räumliche Beziehungen zurückführen, die zahlenmässig, also quantitativ, ausgedrückt werden. Raum und Zahl sind aber keine Existenzen, sondern formale Einheiten. So sind auch die „Dinge“ nur Modi einer Einheit, die den immanenten Realgrund

der Dinge und ihrer Beziehungen bildet: der Substanz. Geht man aber dem innersten Wesen aller Einheit auf den Grund, so offenbart sie sich als Einheit des „Blickes“ des apperzipierenden Geistes. „Der letzte Sinn des Wortes Einheit überhaupt ist der absolute Einheitspunkt, den ich das Ich nenne. . . . Die Einheit des Wirklichen kann aber, sofern sie Einheit des Alls ist, nur die Einheit eines Geistes sein, der alles in sich fasst, d. h. die Einheit des Weltgeistes“ (Naturphilos. 85). In ihm haben auch alle „Kräfte“ ihren Quellpunkt; sie sind Fiktionen, Anthropomorphismen, Produkte des denkenden Geistes, — als Rüstzeug der Naturwissenschaft darum gewiss nicht weniger brauchbar.

Lipps unterscheidet Erfahrungsbegriffe (Begriffe der Raum-, Zeit- und Zahlgrössen) und Hülfsbegriffe oder Postulate der Erkenntnis, Begriffe von einem X, die ein Unbekanntes so betrachten, als ob es bekannt wäre, z. B. der Begriff der Masse. Diese sind Kunstgriffe einer geistigen Hand, die in der Wirklichkeit frei operiert, weil die nach geistigen Gesetzen umgedachte Wirklichkeit selbst Geist ist. Zu diesem Ergebnis führt auch die Analyse des Begriffes „Mechanismus“: das Grundmerkmal des Mechanismus ist das Räumliche, Räumlichkeit aber ist als System von Beziehungen undenkbar ohne ein beziehendes Subjekt.

Lipps unterscheidet ferner Natur und Wirklichkeit. Die Natur ist das Materielle, also Räumliche, die Wirklichkeit dagegen darf nicht räumlich gefasst werden, sondern nur als ein schlechthin Einheitliches. Es gibt nun eine doppelte Wirklichkeit, eine „für“ das Bewusstsein und eine „des“ Bewusstseins. „Dies Ich aber ist nicht isoliert in der Welt des Wirklichen, sondern es ist ein Punkt in seiner Einheit. Diese Einheit ist das im Denken postulierte letzte Wirkliche. . . . Das Ich nun gehört nicht zu der Erscheinung im Gegensatze zum Wirklichen, das erscheint. In ihm ist Wirkliches, wie es an sich ist, erlebt. Hier können wir das Wirkliche nicht mehr hinter der Hülle der Erscheinungen suchen, da hier und hier allein Erscheinung und Wirklichkeit in Eines zusammenfällt. . . . Dabei ist aber festzuhalten, nicht ein Stück des Wirklichen ist Ich, denn solche Stücke gibt es nicht, sondern das Wirkliche, die einheitliche Weltsubstanz selbst, ist, nämlich an einem Punkte und weiterhin an vielen Punkten, Ich oder Bewusstsein. Besteht aber das Dasein des Ich darin, dass es sich erlebt, besteht es in dieser besonders gearteten ideellen Existenz, so müssen wir alle Konsequenzen ziehen, die daraus sich

ergeben, d. h. wir dürfen vom Ich nichts aussagen, das nicht ein Erlebtes ist. Und dies heisst insbesondere: Sagen wir von den Ichen aus, dass sie eine Einheit bilden oder dass sie in der Einheit des Wirklichen vereinheitlicht sind, so kann diese Vereinheitlichung nur eine erlebte Vereinheitlichung sein. Erlebt werden aber kann dieselbe nur von einem Ich, das die individuellen Iche in sich erlebt, und indem es dies tut, sich als Einheit derselben erlebt. Und sofern die Iche nicht nur unter sich, sondern auch mit dem Wirklichen eine Einheit ausmachen, muss auch dieses Wirkliche ausser den individuellen Ichen ein von jenem Ich erlebtes sein. Dann ist also der Grund des Wirklichen ein Ich oder Bewusstsein; es ist ein Weltbewusstsein, die Einheit der Welt ist die Einheit dieses Ich“ (131. 132).

Den Zusammenhang des individuellen Ich mit dem Weltbewusstsein hat man im Gehirn zu suchen, das Gehirn ist „der Repräsentant der Stelle, wo im Weltbewusstsein das individuelle Bewusstsein hervortritt, wo jenes dies in sich gestaltet oder zu ihm sich vereinzelt. Und es ist damit zugleich der Repräsentant der Beziehungen, in welchen das individuelle Ich innerhalb der Einheit eines Welt-Ich zu sonstigen Inhalten desselben steht“ (149). Das individuelle Bewusstseinsleben ist ein variabler Teil des Weltbewusstseins. Seine Änderung ist aber nur Erscheinung. Die physische Modifikation des Gehirns ist bloss ein Symbol für eine aus dem Weltbewusstsein stammende Modifikation des individuellen Bewusstseins. „Nicht weil in der physischen Welt etwas geschieht, ändert sich etwas in der Welt des individuellen Bewusstseins, sondern weil in der Welt des Bewusstseins überhaupt etwas geschieht, ändert sich etwas in der physischen Welt, d. h. in der Welt, in der uns jene einzig wirkliche Welt erscheint“ (151).

Das Bewusstseinserlebnis ist die einzige eigentliche Tatsache. Alle Wirklichkeit besteht darin, dass etwas von einem transscendenten Ich gedacht wird. Ich erlebe in mir, in meinem individuellen Ich, ein gesetzgebendes Ich, aber ich erlebe eben auch dies individuelle Ich, das Gesetze empfängt. Das gesetzgebende Ich ist die Vernunft, die als überindividuelles, transscendentes Ich meinem individuellen Ich gegenüber steht. Es hat zum Gegenbilde die eine Welt, die seine Schöpfung ist; darum ist es zugleich das Welt-Ich.

Das transscendente Ich ist auch die Zentralsonne der Lippsschen Ethik. Wir erleben in uns das sittliche Werten des

Welt-Ich mit. Als Ziel ist dem Individuum gesetzt, in der Enge seines Bewusstseins das Welt-Ich zu spiegeln und ihm gleich zu werden, ein Ebenbild Gottes zu werden, in dessen uns unbekanntem Weltplan der Gedanke unserer persönlichen Unsterblichkeit sehr wohl Raum hat.[1])

Lipps nennt seine monistische Weltanschauung absoluten ethischen Idealismus. Die Welterkenntnis erreicht in ihm ihre höchste Stufe, von der aus das „An sich“ des Wirklichen sich enthüllt. Auf diese Stufe führt die Naturphilosophie aber nur denjenigen, der den Ursachen der Dinge nachfragt, indem er sich selbst zu erkennen trachtet.

Es liegt auf der Hand, dass sich gegen eine so kühne Lehre Widerspruch erheben musste. Indem wir diesem unsere Aufmerksamkeit zuwenden, werden wir zugleich mit den Hauptgründen bekannt gemacht, die verschiedene Philosophen zur Ablehnung des „Bewusstseins überhaupt“ veranlasst haben.

---

[1]) Einen Vorgänger haben diese sich jetzt wieder vorwagenden metaphysischen Lehren über ein wirkliches einheitliches „Weltbewusstsein“ in Fechner, der in seinen verschiedenen Schriften, besonders in seinem phantastischen Zend-Avesta (1851) schon ähnliche Anschauungen vertreten hat. Fechner nimmt eine „allgemeine Bewusstseinsverknüpfung in Gott“ an: „In Gottes Bewusstsein verknüpft sich zuletzt alles und fliesst in eine Einheit zusammen, was in seiner Welt von niederen und höheren Wesen Identisches gesehen, gefühlt, gedacht, gewollt, empfunden wird, und wären die Wesen auch Billionen Meilen von einander: die räumliche Entfernung ist ganz gleichgültig und auch die zeitliche.“ Er vergleicht dies mit dem Verhältnis konzentrischer Kreise zum umfassendsten Umkreis, auch der Vergleich mit einem „Brennpunkt“ findet sich bei Fechner: „Das Allgemeine, was alle Wesen identisch in sich tragen, und was daher auch nur als Eins in Gott erscheint, indessen ein jedes Wesen meint, es habe daran ein Besonderes, ist das Grundgefühl der Einheit des Bewusstseins selbst.“ Eine praktische Konsequenz dieser Einheit aller Einzelbewusstseine in einem allgemeinen Bewusstsein ist u. a. folgende: Die zahlreichen Zweckwidrigkeiten des Weltlaufs erscheinen uns für unser enges, individuelles Bewusstsein als Disharmonien, die sich aber für dies höchste Weltbewusstsein in Harmonien auflösen. Diese Anschauungen sind Spätfrüchte des Pantheismus, wie er nach Kant in Fichte, Schelling, Hegel sich entwickelt hatte, nur dass Fechner mehr dem „Panentheismus“ von Krause sich annähert. Von der kritischbesonnenen Lehre Kants ist in allen diesen phantastischen Auswüchsen nichts mehr zu spüren.

§ 30. Einwände gegen das Bewusstsein überhaupt.

(Drews, E. v. Hartmann, Rehmke, Michaltschew, Uphues, Nelson, Tiedemann-Baumann.)

Indem Lipps in der Natur das Wirken einer metaphysischen Weltvernunft nachweist, geht er weit über Kant und Fichte hinaus, um mit der Behauptung der Identität von Geist und Natur den Standpunkt Schellings einzunehmen. Es ist bezeichnend für Schellings Philosophie und ihre Interpretation, dass gerade mit Schellingschem Rüstzeug dem Schellingianer Lipps die scharfsinnigsten Einwände entgegengehalten werden, — von Arthur Drews, dem bereits erwähnten Herausgeber der Werke Schellings (vgl. oben S. 131 Anm.). Freilich sind die Waffen in der Werkstatt E. v. Hartmanns neu geputzt und geschliffen worden.

In einem Aufsatz über „Lipps als Naturphilosoph“ (Propyläen, 6. Mai 1908) bekämpft Drews die Hypothese eines transscendenten Bewusstseins an sich und erklärt ihre Voraussetzung, das vermeintliche Erleben eines wirklichen Seins im Ich, für eine Selbsttäuschung. Nach dem unanfechtbaren Satze der erkenntnistheoretischen Immanenz erlebe ich niemals etwas Wirkliches im metaphysischen Sinne. Alles Bewusst-Sein ist ein ideelles Sein. Erkläre ich den Bewusstseinsinhalt für ein unmittelbar erlebtes Wirkliches als solches, so reisse ich Objekt und Subjekt, Inhalt und Form auseinander, ich stelle das Bewusstsein (= Form) als ein selbständiges Sein dem Bewusst-Sein (= Inhalt) gegenüber und nehme für jenes ein reales, für dieses ein ideelles Sein in Anspruch und verstosse somit handgreiflich gegen den Satz der Immanenz. Was ich „erlebe“, ist doch auch nur Bewusst-Sein, also ideelles, und kein reales Sein. Ein ideelles, rein zuständliches Sein ist weder aktiv noch produktiv, es ist „nur der an sich passive Wechsel, das blosse Vorüberziehen für sich untätiger Gefühle, Empfindungen und Vorstellungen, etwa wie die Bilder des Kinematographen an sich jeder Aktivität entbehren.“ Wir erleben auch die aktive logische Verknüpfung unserer Bewusstseinsinhalte nicht unmittelbar, sondern nur die Ergebnisse jener Verknüpfung, und ebenso verhält es sich mit der Willenstätigkeit, wir werden uns nur ihrer passiven Abspiegelung in Gefühl und Empfindung bewusst. „Ist aber die Betätigungsweise des Ich von der Möglichkeit eines unmittelbaren Erlebtwerdens schlechthin ausgeschlossen, so ist es die grösste aller Selbsttäuschungen, das Subjekt dieser Tätigkeit in der Form des Bewusstseins selbst, im Ich, sofern es

sich in jenen Weisen auswirkt, zum unmittelbaren Inhalt unseres Bewusstseins erheben zu können. Denn mag ich jene nun als leere Form oder als Form des jeweiligen Bewusstseinsinhaltes auffassen, so ist sie doch in jedem Falle mir nur als Bewusst-Sein, als subjektiv ideelles Sein gegeben, ja, im ersteren Falle sogar nur als eine blasse Abstraktion von dem allein unmittelbar gegebenen Bewusstseinsinhalt, die einer neuen Bewusstseinsform bedarf, um Inhalt jenes Bewusstseins sein zu können. Als solche aber ist sie gleichfalls ohne Aktivität, ohne irgendwelche Vermögenskräfte, die ihre Wirklichkeit oder Wirksamkeit begründen könnten.“ Ein transscendentes Wirkliches lässt sich nicht erleben, alles Erlebte ist ein passiver, subjektiv-ideeller Widerschein, den das Wirkliche oder Wirksame in unser Bewusstsein hineinwirft.

Nicht bloss eine Selbsttäuschung, sondern ein Dogma ist es nach Drews, wenn gar die Behauptung aufgestellt wird, man könne in der Wirklichkeit des Individualbewusstseins zugleich ihren einheitlichen Grund, die Substanz der Welt, das allumfassende, absolute Bewusstsein unmittelbar erleben. Dies Dogma macht mein Bewusst-Sein (den Inhalt meines individuellen Ich) zum Inhalt eines von mir verschiedenen, transscendenten Bewusstseins (d. h. einer zur Realität erhobenen Form). Demnach müsste das individuelle Ich als solches zugleich das absolute Bewusstsein sein!

Der Begriff des Erlebens besagt, dass Sein und Bewusstsein unmittelbar zusammenfallen. Das kann aber nur im individuellen Bewusstsein stattfinden. Fiele das Individualbewusstsein mit dem absoluten zusammen, so müsste das Sein des letzteren über dasjenige des ersteren hinausragen, mithin wäre die Identität der beiden und das Erleben aufgehoben. Doch nicht allein dieser Widerspruch, sondern auch die Absurdität des Solipsismus ist die Folge der Annahme, dass ich selber das absolute Bewusstsein bin, das die Welt produziert. Das Weltich, das Lipps selber eine gedankliche Erweiterung des individuellen Ich nennt, verliert als Abstraktion seine auf die Behauptung gestützte Existenz, es werde als unmittelbare Wirklichkeit erlebt.

Da Bewusstsein immer nur ein Zustand des durch ein fremdes Sein von aussen eingeschränkten individuellen Ichs ist, so ist schon der Begriff eines absoluten Bewusstseins widerspruchsvoll, weil dieses als Träger und Produzent der Wirklichkeit durch nichts mehr in den bewusstseinsmässigen Zustand versetzt werden könnte. Das unser Bewusst-Sein (unsere Empfindungen) bewirkende

Subjekt kann nur absolut unbewusst sein. Dasein an sich ist also nicht Gedachtsein von einem absoluten Bewusstsein. Die Ansicht des Idealisten, das Wirkliche sei nur Gedachtes, ist ebenso kindlich wie die des naiven Realismus, die Gedanken seien das Wirkliche. Nur hat dieser das Recht auf seiner Seite, wenn er Sein und Denken für verschieden hält. Diese Unterscheidung ist aber in Lipps' Augen Mythologie, weil es wirkende Kräfte nicht im Sein, sondern nur im Ich geben soll. Drews bezeichnet nun seinerseits diese Umkehrung des Sachverhalts als „Mythologie des Ich", als „Mystik".

Einen Haupteinwand gegen das absolute Bewusstsein erhebt Drews in dem Nachweis der Unbegreiflichkeit, wie unter der Voraussetzung einer absoluten Bewusstseinsform die Vielheit der Individualbewusstseine möglich sei. —

Mit gleicher Wucht bekämpft Drews die Subreption des hypostasierten Bewusstseins in seinem Aufsatze „Die Realität des Bewusstseins" (Preuss. Jahrb. Bd. 135, Heft 2, Berlin 1909). Das Bewusst-Sein oder ideelle Sein hat keine Realität; die Wirklichkeit ist aus blossen Bewusstseinsinhalten nicht erklärlich; denn diese lassen den durchgängigen Zusammenhang vermissen, wie jene ihn fordert. „Sie spiegeln wohl streckenweise einen solchen vor, aber nur, um plötzlich abzureissen und neuen Zusammenhängen Platz zu machen, die zu jenen in keiner Beziehung stehen und nur aus einer Realität ausserhalb des Bewusstseins, einem vom Bewusst-Sein verschiedenen Sein erklärt werden können." Auch wirken unsere Bewusstseinsinhalte nicht aufeinander, sondern verhalten sich nur sukzessiv und assoziativ. Was nicht aufeinander wirkt, ist eben nicht wirklich.

Und ebensowenig wie der Bewusstseinsinhalt hat die Bewusstseinsform Realität, weil auch sie nur ein Gedanke, also ein passiver Zustand, aber kein aktives Sein ist. Überhaupt ist eine Trennung von Inhalt und Form des Bewusstseins unzulässig. Jeder Schlaf, jede Ohnmacht unterbricht den Zusammenhang unseres inhaltlichen und formalen Bewusstseins. Wie die innere Einheit der Inhalte unseres Bewusstseins nur aus einer vom Bewusstsein selbst unterschiedenen Ursache zu erklären ist, so auch die Form des Bewusstseins. Sie ist keine einfache Einheit, sondern nur eine Folge stetig aneinandergereihter Bewusstseinsformen, die an den wechselnden Inhalten haften; sie ist keine ursprüngliche, sondern nur eine abgeleitete, synthetische Einheit. Das Ich

produziert so wenig das Objekt, dass es vielmehr in keinem ursächlichen Zusammenhange mit ihm steht. Subjekt und Objekt sind nur die Pole einer und derselben Seinssphäre, vermöge welches Verhältnisses sie eben die Form des Seins konstituieren, die wir ideelles oder Bewusst-Sein im Unterschiede vom realen Sein nennen.

Das Bewusstsein überhaupt (die absolute, überindividuelle, unpersönliche Bewusstseinsform) kann als Abstraktion von Abstraktionen erst recht keinerlei Realität beanspruchen. Das B. ü. ist ja nur ein Inhalt meines individuellen Bewusstseins, mein Produkt! Wir kennen nur das Individualbewusstsein und überschreiten mit der Annahme eines Trägers oder absoluten Grundes dieses subjektiv ideellen Seins die Grenzen der Erfahrung.

Die angebliche Identität von Denken und Sein beruht auf einer Schein-Tautologie. In dem Satze: „Das Denken des Seins ist das Denken des Sein“, ist „des Seins“ einmal ein Genitivus objectivus und das anderemal ein Genitivus subjectivus: der subjektive Gedanke vom Sein ist die objektive Betätigung der Wirklichkeit als solcher. Die Tautologie und Identität, auf welcher allein die apodiktische Gewissheit jenes Satzes beruht, kommt also nur durch eine *fallacia aequivocationis* zustande. „Das ist aber die von Kant gerügte Subreption des hypostasierten Bewusstseins, deren Durchschauung Kant selbst nicht abgehalten hat, sie trotzdem seiner gesamten Vernunftkritik unter dem Namen der synthetischen Einheit der transscendentalen Apperzeption zu grunde zu legen, die Fichte zu seinem absoluten Ich, Schelling zu seiner Identität des Idealen und Realen geführt, die Hegels Selbstbewegung des Begriffs und metaphysische Logik hervorgebracht hat und die Philosophen bis auf den heutigen Tag dazu veranlasst, das Bewusstsein in den Rang eines selbsttätig funktionierenden Subjekts zu erheben, und es mit dem Sein, der Wirklichkeit schlechthin identisch zu setzen. . . . Unsere Denker sitzen vor dem Vorhange des Bewusstseins, wie die Kinder, die sich einbilden, dass es die (Kinematographen-)Bilder auf dem Vorhange unmittelbar selbst seien, die sich bewegten, während doch in Wahrheit von einer hinter ihnen befindlichen Laterne die Bilder so schnell auf den Vorhang geworfen werden, dass die Nähte der Zusammensetzung sich dem Blick entziehen . . . Lernen wir begreifen, dass die Sonne unseres Geistes, unser wahres Selbst, der Urgrund und der Schöpfer unseres Innenlebens ausserhalb dieses unseres Be-

wusstseins sich befindet“, dass unser Bewusst-Sein unselbständig und zuständlich, und dass das ewig Unbewusste Schellings die Sonne im Reiche der Geister sei.

Drews' Polemik richtet sich aber auch gegen diejenigen Anhänger des „Bewusstseins überhaupt“, die wie Rickert behaupten, dass dieses lediglich einen Begriff darstelle und weder eine transscendente noch eine immanente Realität habe. Denn tatsächlich benutzten sie trotz jener Erklärung den angeblichen „Begriff“ doch dazu, um die Gleichung des Seins und des Bewusstseins zu begründen, wozu eben nicht der blosse Begriff eines überindividuellen Ich, sondern nur ein reales Ich imstande sei. Drews widmet in seinem Aufsatze „Der transscendentale Idealismus der Gegenwart“ (Preuss. Jahrb. Bd. 117, 2. Heft, Berlin 1904) Rickerts „Gegenstand der Erkenntnis“ eine ausführliche Besprechung. Er nennt dieses Werk Rickerts „eine fortlaufende Polemik gegen den transscendentalen Realismus“, als dessen Anhänger Drews sich bekennt. Während der naive Realismus, was Rickert unerwähnt lässt, im Bewusstsein das Sein unmittelbar zu besitzen und zu ergreifen meint und das Bewusstsein (seine Vorstellung vom Sein) mit dem Sein als solchem identifiziert, unterscheidet der transscendentale Realismus aufs strengste das Bewusstsein als Vorstellung vom Sein von diesem selbst. Beide aber sind darin einig, dass alle Erkenntnis auf dem Gegensatze eines an sich vorhandenen Seins und eines dieses Sein mit Hilfe der Vorstellung erfassenden Bewusstseins beruht.

Es ist nun unzulässig, das reale, vom Bewusstsein unabhängige Ding an sich mit Rickert „transscendentes Objekt“ zu nennen. Ein Objekt ist nie transscendent, es ist als Korrelat des Subjekts stets der immanente Gegenpol des Subjekts, es ist immer nur Bewusstseinsinhalt im Gegensatze zur Bewusstseinsform, Vorstellung des Vorstellenden. Das korrelative Verhältnis beider macht das Wesen des Bewusstseins aus. Wenn aber den ideellen Objekten eine reale Wirklichkeit zu grunde liegt, so kann diese nicht bewusst, nicht objektiv sein. Rickert dagegen zieht aus dem ganz richtigen Satze der Immanenz, nachdem er das Sein zum Objekt umgedeutet hat, den Schluss, alles Sein überhaupt sei nur Bewusstseinsinhalt. Rickert macht aus dem analytischen Satze der Immanenz, dessen apodiktische Gewissheit lediglich darin begründet ist, dass im Prädikate nur das Subjekt erläutert wird, einen synthetischen Satz, indem er dem Begriffe des Bewusstseins

im Subjekt den Begriff des Seins unterschiebt. Dem erkenntnistheoretischen Subjekt nämlich, das niemals Objekt werden kann, dem Bewusstsein überhaupt, das Rickert ungerechtfertigterweise vom Bewusstseinsinhalt losreisst, muss er nun, wenn auch seiner ausdrücklichen Versicherung entgegen, Realität zuschreiben, um auch das transscendente Sein zum Inhalt dieser weltumspannenden Bewusstseinsform zu machen. Denn wäre das „Bewusstsein überhaupt“ nicht real, so könnte es sich nur auf immanente Objekte beziehen und bewiese nichts gegen die Existenz eines transscendenten Seins.

Von einem absoluten Bewusstsein wissen wir gar nichts, wir kennen nur das individuelle Ich. Gewiss kann ich in Gedanken die Form meines Bewusstseins von ihrem Inhalte lösen und dann weiter von der individuellen Beschaffenheit dieser Bewusstseinsform abstrahieren, um den gänzlich unbestimmten und inhaltsleeren Begriff eines Bewusstseins überhaupt zu erhalten, allein diese Abstraktion *erlebe* ich nicht, sondern sie ist das Produkt meines individuellen Bewusstseins, unmöglich aber der Träger desselben, ebensowenig wie das Pferd überhaupt das reale Prius der konkreten Pferde ist.

Drews gibt zu, dass möglicherweise ein unpersönliches Bewusstsein die Existenz der Welt als seinen Inhalt umfasse. Das sei dann aber eine metaphysische Hypothese, die mit Erkenntnistheorie nichts zu tun habe. Es sei der wunderlichste Irrtum, wie Rickert dies tut, zu meinen, dass man noch auf dem Boden des erkenntnistheoretischen Idealismus mit seiner Leugnung des Transscendenten stehe, wenn man die Existenz einer Wirklichkeit in einem anderen Bewusstsein als dem meinigen einräumt. Denn eine solche Wirklichkeit verhält sich zu *meinem* Bewusstsein als *Ding an sich* und führt daher den Begriff des Transscendenten ein, den gerade der Idealismus leugnet.

Rickert hat nach Drews den Begriff des unpersönlichen Subjekts nötig, um dem Solipsismus zu entgehen. Dadurch verwirre er aber das erkenntnistheoretische Problem durch Hereinnahme einer metaphysischen Hypothese, ohne den Solipsismus zu widerlegen. „Die inhaltsleere Abstraktion eines Bewusstseins überhaupt, das selbst gar nicht wirklich sein und trotzdem den Dingen Wirklichkeit verleihen soll, ist ein *Unbegriff*.“ Rickerts Standpunkt schillert zwischen reinem Bewusstseinsidealismus und absolutem subjektivem Idealismus im Sinne Fichtes (Bewusstseins-

realismus). „Kommt es Rickert nämlich darauf an, den Solipsismus zu widerlegen, die Existenz einer Wirklichkeit vor und unabhängig vom empirischen Bewusstsein nachzuweisen, so beruft er sich darauf, dass alles nur Inhalt des absoluten, nicht aber des empirischen Bewusstseins sei und macht also das Bewusstsein überhaupt zum Träger und Ort der Wirklichkeit, wie Fichte. Will er hingegen den nahe liegenden Einwänden der Positivisten begegnen und den Vorwurf abweisen, dass es sich bei seinem Bewusstsein überhaupt um ‚ein höchst bedenkliches Erbstück aus der Blütezeit deutscher Philosophie‘ handle, dann tritt er selbst auf den Standpunkt des Bewusstseinsidealismus hinüber, wird ihm das Bewusstsein überhaupt zu einer blossen Abstraktion.“ Dieses für den transscendentalen Idealismus charakteristische Schillern des Standpunktes zeigt sich nach Drews schon bei Kant. Dessen „mögliches Bewusstsein“, „das Ich, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können“, habe einerseits den rein modalen Sinn, dass es einen möglichen Inhalt des Urteilens ausdrücke, bedeute auf der anderen Seite jedoch jene reale, metaphysische Einheit, worin alle Fäden der Erkenntnistätigkeit zusammenliefen. Auch bei Schuppe sei das Bewusstsein überhaupt bald ein „abstraktes Moment“, „dessen konkrete Arten die einzelnen räumlich-zeitlichen Bewusstseinsindividuen, die individuellen Iche“ darstellten, bald wiederum sei es „ein und dasselbe allen Individuen gemeinsame Wesen“, d. h. bald das Posterius, bald das Prius der individuellen Iche. „Macht man die Vertreter dieses Standpunktes darauf aufmerksam, dass ihr ‚Bewusstsein überhaupt‘ eine blosse Abstraktion des individuellen Ich und folglich auch nicht imstande ist, den Solipsismus zu widerlegen und eine selbständige Wirklichkeit der Dinge zu begründen, so behaupten sie, es sei das allen Individuen gemeinsame Wesen, der Träger und der Ort der Wirklichkeit. Weist man sie darauf hin, dass dies eine metaphysische Behauptung ist, so schwächen sie den Begriff desselben wiederum ab zu einer blossen, unwirklichen Abstraktion. Das Bewusstsein überhaupt ist somit zugleich das Posterius wie das Prius des individuellen Ich, eine begriffliche Abstraktion wie eine Realität, ein Ich, das keines ist, ein reines, durch keine Bestimmtheit getrübtes Ich, eine hypostasierte Abstraktion, ein absolut widerspruchsvolles Wesen, genau wie das individuelle Ich des Solipsismus.“ In einer Anmerkung hierzu erklärt Drews das B. ü. für eine nachträgliche verunglückte Hypothese Kants in seinen Prolegomenen, um die

Einheit und Übereinstimmung der Vorstellungswelten in den vielen verschiedenen Individualbewusstseinen zu erklären. Der bedingende und tragende Grund der Bewusstseine könne aber nicht selbst Bewusstsein sein. „Was dieser rein negative Begriff eines unbestimmten, namenlosen, abstrakten ‚Bewusstseins überhaupt‘ vor dem ‚Unbewussten‘ voraus haben soll, dem seine Negativität von den Anhängern jenes Bewusstseins so oft zum Vorwurf gemacht wird, das wäre eine interessante Doktorfrage.“

Drews weist also das B. ü. als einen monströsen Unbegriff zurück und ist der Meinung, dass die häufige Versicherung, das B. ü. sei bloss ein logischer Hilfsbegriff, nur eine Ausflucht sei, um den wahren Charakter jenes Begriffes als einer metaphysischen Hypothese zu verschleiern. „Helfen“ könne dieser Hilfsbegriff doch nicht als blosser Gedanke im Kopf des Erkenntnistheoretikers, sondern nur als synthetisches Vermögen, als eine Realität, als ein an und für sich bestehendes absolutes Bewusstsein. Nur als vorempirischer Grund, als Träger und Subjekt der Erkenntnisfunktionen oder Kategorien, also als metaphysisches Subjekt der kategorialen Synthesis hat nach Drews das B. ü. einen vernünftigen Sinn, d. h. als absolute Vernunft, die allem individuellen Denken immanent ist. Fichte, Schelling und Hegel hätten nur offen und ehrlich ausgesprochen, was bei Kant noch ängstlich verschleiert und in die rein erkenntnistheoretische Phraseologie eingehüllt sei. Gewiss, ein „Ding an sich“ sei das B. ü. nicht. Ding an sich könne nur die bewusstseinstransscendente Ursache der Empfindungen genannt werden, aber nicht das vorbewusste absolute Subjekt des Individualbewusstseins. Das B. ü. ist den Dingen an sich genau so zugehörig, wie dem Individualbewusstsein, wenn Erkenntnis der Dinge möglich sein soll, es ist das „Wesen“, aber nicht das „Ding an sich“ der Wirklichkeit, — freilich sei durch Schopenhauers falsche Terminologie Verwirrung in das Problem gebracht worden. Der Träger und das Subjekt der kategorialen Synthesis, der durch Ordnen und Vereinigen der Empfindungen das Bewusstsein erst möglich macht, könne daher nur unbewusst sein, während der Begriff eines absoluten Bewusstseins sinnlos sei, weil alles Bewusst-Sein auf Affektionen und damit auf Empfindungen beruhe, die letzteren als Material der synthetischen Tätigkeit voraussetze und keine Empfindungsunterlage für ein absolutes, über die Individualbewusstseine übergreifendes Bewusstsein vorhanden sei. Wenn also die Synthesis sich vollziehe, so geschehe dies immer

und überall, selbst nach Kantischer Auffassung, in Beziehung auf ein Individualbewusstsein, weil nur im Individuellen Affektionen möglich und Empfindungen gegeben seien. So komme folglich auch immer nur eine Vielheit von Individualbewusstseinen, aber niemals ein Bewusstsein überhaupt zustande, für welches es eben an der nötigen Empfindungsunterlage mangele. Von Rechtswegen sollte also das B. ü. „absolutes Unbewusstsein“, unbewusste Vernunft oder vorbewusstes, unbewusstes Subjekt der kategorialen Synthesis heissen. Das Problem des B. ü. leite mithin unmittelbar zur hypothetischen Annahme eines Unbewussten hinüber. B. ü. dagegen sei ein Unbegriff, nur in dem rationalistischen Interesse erfunden, um den Anschein einer unmittelbaren, apodiktischen Erfassung der vorbewussten Synthesis als möglich erscheinen zu lassen. [1])

Drews stützt sich, wie gesagt, mehrfach auf E. v. Hartmanns Einwände gegen das Bewusstsein überhaupt. Hartmann hat sich mit dem Bewusstseinsmonismus besonders eingehend in seinem Aufsatze „Die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und Metaphysik“ auseinandergesetzt (Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik 108. Bd. 1896). Wenn der transscendentale Idealismus recht habe, dass die den Vorstellungsobjekten zugeschriebene transscendente Realität ein Wahn sei, dann falle unser ganzer Lebenslauf unter den Begriff des Traumes. Der Philosoph, der zu dem Ergebnis des transscendentalen Idealismus gelangt, gleicht dem Träumer, dem im Traume die Einsicht aufgeht, dass er nur träumt. Wie diese Einsicht des Träumens als ein Hineinscheinen des wachen Bewusstseins ins Traumbewusstsein gedeutet werden muss, so liesse sich die transscendentalidealistische Reflexion als ein Hineinscheinen des absoluten Bewusstseins ins individuelle deuten. „Denn das ‚absolute Bewusstsein‘ Königs [2]) verhält sich ohne Zweifel zu dem individuell beschränkten wie ein höheres allumfassenderes zu einem niederen eingeengten Bewusstsein“ (a. a. O. S. 57).

---

[1]) Vgl. auch Drews’ Werke: Plotin und der Untergang der antik. Weltansch. 1907; Das Ich als Grundproblem der neueren Philosophie, 1897; Die deutsche Spekulation seit Kant, 1895. Das Unbewusste in d. m. Psych. 1909.

[2]) Dr. Edmund König, gegen den Hartmann polemisiert, hatte ein absolutes Bewusstsein angenommen in einem gegen Hartmann gerichteten Aufsatze „Über die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und den Gegensatz des transscendentalen Idealismus und Realismus“ (Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik Bd. 103 u. 104).

Hartmann lässt es zunächst ganz offen, ob das dem Bewusstsein Gegebene alles Seiende umspannt, oder ob jenseits der Grenzen des individuellen Bewusstseins auch noch etwas ist: Sein, Denken, oder Unbewusstes. Infolge der Begrenztheit des Bewusstseinsinhalts müssen wir die Möglichkeit einer bewusstseinstransscendenten Realität mit logischer Notwendigkeit ins Auge fassen. Ob diesem Begriffe aber etwas entspricht, ob nicht die Sphäre der Transscendenz gleich Null ist, bleibt einstweilen eine offene Frage. Immanenz und Transscendenz bilden aber zwei verschiedene Begriffspaare, je nachdem sie vom erkenntnistheoretischen oder vom metaphysischen Standpunkte aus aufgefasst werden. Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt ist nur der mir gegebene Bewusstseinsinhalt immanent, alles, was ausser ihm liegt — mag es in metaphysischer Beziehung immanent sein — ist erkenntnistheoretisch transscendent.

Bezeichnet man die psychophysischen Subjekte mit Σ_1, Σ_2, Σ_3 usw., die Objekte mit A, B, C usw., so ist für jedes Σ ein immanenter und ein transscendenter Teil vorhanden. Nun sind aber die Objekte A, B, C . . . in Σ_1 nicht numerisch identisch mit denen in Σ_2 usw., so würde das System, das alle Objekte und Subjekte umfasst, folgende Formel haben: $\Sigma_0 [\Sigma_1 (A_1 + B_1 + C_1 + \ldots) + \Sigma_2 (A_2 + B_2 + C_2 + \ldots) + \Sigma_3 (A_3 + B_3 + C_3 + \ldots) + \ldots]$, wobei Σ_0 das absolute Bewusstsein bedeuten würde, für welches alles (metaphysisch!) immanent wäre. Für Σ_1 ist aber sowohl Σ_2, Σ_3 . . . als auch A_2, B_2, C_2 . . ., A_3, B_3, C_3 . . . (erkenntnistheoretisch!) transscendent. Mithin muss vom Standpunkte des transscendentalen Idealismus für das erkennende Bewusstsein die universelle Immanenz nur vom empirischen Bewusstsein des Philosophierenden gelten, und jede Erweiterung des Bewusstseins ausgeschlossen sein. Hat nun das absolute Bewusstsein Σ_0 einen überschüssigen Inhalt, der für kein Individualbewusstsein immanent ist, oder ist das Σ_0 durch die Summe der beschränkten Individualbewusstseine erschöpft? Aber wie kann ein „absolutes" Bewusstsein als Mosaik von beschränkten, unvollkommenen und korrekturbedürftigen Individualbewusstseinen überhaupt noch „absolutes" Bewusstsein heissen! Bei Annahme eines für die Summe aller Individualbewusstseine transscendenten überschüssigen Restes könnte man an die unerforschlichen Ratschlüsse der Vorsehung, an unrealisierte Schöpfungspläne anderer Welten, an tote Meteore und Himmelskörper denken, die von keinem Bewusstsein wahrgenommen werden,

— an Übermenschliches und Untermenschliches. „Nennt man die übermenschlichen Bestandteile des absoluten Bewusstseins P, Q, R . . ., die untermenschlichen, die in kein beschränktes Bewusstsein eingehen, X, Y, Z . . ., so lautet nunmehr die Formel des Weltsystems $\Sigma_0 [P + Q + R \ldots + \Sigma_1 (A_1 + B_1 + C_1 + \ldots) + \Sigma_2 (A_2 + B_2 + C_2 + \ldots) + \Sigma_3 (A_3 + B_3 + C_3 + \ldots) + X + Y + Z + \ldots]$.

Die Wortverbindung „absolutes Bewusstsein" enthält bereits einen Widerspruch, der nach Hartmann erst gelöst wird, wenn man „absolutes unbewusstes Wissen" dafür einsetzt. Das Zurückweichen auf das „absolute Bewusstsein", um die Gleichung esse = percipi (im absoluten Bewusstsein) zu erzwingen, ist der Ausweg Fichtes, Schellings und Hegels. Sie haben sich aber auf die erkenntnistheoretische Frage nicht eingelassen, wie sich denn das empirische Bewusstsein zur Form und dem Inhalt des absoluten Bewusstseins verhalte. „Dass die Form des absoluten Bewusstseins dem menschlichen immer transscendent bleiben muss, ist klar; es muss also in dieser Hinsicht stets ein Rest von erkenntnistheoretischem Dualismus bestehen bleiben, wenn das beschränkte Bewusstsein die Form des absoluten zu denken versucht. Aber auch auf seiten des Inhalts bleibt der Dualismus unüberwunden in Bezug auf allen Inhalt des absoluten Bewusstseins, der nicht in dieses beschränkte Bewusstsein eingeht." [1])

Ein dickes Buch von 575 Seiten hat Dimitri Michaltschew geschrieben, um die Untauglichkeit des „Bewusstseins überhaupt" darzutun: „Philosophische Studien, Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus" (Leipzig, 1909). Das Buch ist besonders gegen Rickert (und Windelband), aber auch gegen Schuppe und die Vertreter der „reinen Logik" gerichtet. Michaltschew weist nach, dass der teleologische Kritizismus, die philosophische Strömung, deren Tendenz in der Begründung eines objektiv Gültigen und Wertvollen besteht, auf psychologistischen und dogmatischen Grundlagen beruhe. Das Charakteristische des Psychologismus ist nach M. die Entgegensetzung von Gegebenem und Gegenstand der Erkenntnis, der Dualismus von Immanentem und Transscendentem,

---

[1]) Weitere Belege für Hartmanns ablehnende Stellung zum B. ü. finden sich in seiner „Kategorienlehre", sowie im „Grundriss der Erkenntnistheorie" (System der Philosophie im Grundriss, Bd. I, 1907; „Geschichte der Metaphysik" Bd. II, S. 1—48; „Grundriss der Psychologie" (1908, S. 17 ff., 54—64). Zu vgl. ist auch Hartmanns Schrift: „Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Stadien ihrer Entwicklung", 1893.

im günstigsten Falle (wie bei Schuppe) des Bewusstseins und seines Inhalts. Dieser vorausgesetzte Dualismus ist aber ein dogmatisches Vorurteil, das schon den Todeskeim des auf ihm errichteten Systems in sich trägt. Wer von dem Gegensatz: „Gegebenes — Wirkliches" ausgeht, erklärt das Wirkliche schon im Ausgangspunkte für kein Gegebenes (zu dem es ja im Gegensatz steht), und steht am Endpunkte der Untersuchung vor dem Ergebnis: Es gibt kein Wirkliches, einzig gegeben ist nur das Gedachte! Die Wurzel dieses Dualismus (zwischen Gegebenem und Seiendem) liegt in der angeblichen Selbstverständlichkeit, dass dem Bewusstsein nicht etwas gegeben und zugleich von ihm unabhängig sein könne. Der Fehler dieser Voraussetzung steckt in einem Spiel mit dem zweideutigen Worte „haben" (oder „gegeben"). „Haben" bedeutet Zugehörigkeit einer Bestimmtheit zu einem Einzelwesen. (Das Ding hat rote Farbe = ist rot.) Haben kann aber auch „besitzen" heissen; der Besitz braucht nicht ein Bestandteil des Besitzers zu sein. Unsere Seele, die nicht räumlich ist, „hat" gleichwohl in letzterem Sinne Räumliches. Nur im ersten Falle aber, wo „haben" gleichbedeutend mit „Zugehörigsein" ist, dürften wir sagen, wenn das Bewusstsein etwas hat (eine ihm zugehörende Bestimmtheit), dann könne diese ihm „gegebene" Bestimmtheit niemals von ihm unabhängig sein. In der zweiten Bedeutung des „Habens" aber, die als Aussage von unserm Bewusstsein in Betracht kommt, „hat" das unräumliche Bewusstsein nicht bloss sich selbst (seine Gefühle, Triebe usw.), sondern auch das Räumliche (die Dinge, Farben, Töne usw.). Es „hat" das Räumliche aber nicht als seine Bestimmtheit, sondern als Besonderheit seiner Bestimmtheit, d. h. es besitzt das räumlich Gegebene.

Jene Voraussetzung, dass das Seiende kein Gegebenes sei, wurzelt in der einseitigen Auffassung des „Habens" im Sinne von „Zugehörigsein". Wenn der Gegenstand der Erkenntnis dem Bewusstsein gegeben wäre, dann wäre er zu ihm gehörig, also nicht mehr von ihm unabhängig. So muss denn jede Philosophie, die das „Gegebensein" psychologisch versteht (d. h. für etwas dem Bewusstsein Zugehöriges erklärt), entweder zum Solipsismus gelangen, oder aber eine Reform des Bewusstseinsbegriffes vornehmen. Der letzte Ausweg ist der allgemein übliche. Diese Reformierung des Subjektsbegriffes führt zum „Bewusstsein überhaupt". Denn der teleologische Kritizismus kommt sehr bald zu

der trostlosen Überzeugung, dass auf dem Boden eines vorstellenden Bewusstseins das Problem der Erkenntnis unlösbar ist. Dann ist er zu der „Manipulation“ mit dem Bewusstsein überhaupt genötigt, indem er dieses für ein ausschliesslich urteilendes ausgibt.

Michaltschews „einzig voraussetzungsloser Ausgangspunkt der Philosophie“ ist der Satz: „Ausser dem Gegebenen gibt es nichts“, den er für eine urteils-, also auch vorurteilslose Tautologie erklärt, obgleich in dem Prädikat „gibt“ ein Existenzialurteil steckt. Gegeben ist aber im Sinne M.s nicht allein das Bewusstsein, meine unräumlichen Gefühle, Wünsche usw., sondern ebenso gut auch die „Aussenwelt“, das Räumliche. Für ein Vorurteil dagegen hält M. den Ausgang von dem Gegensatz: Bewusstsein und Bewusstseinsinhalt (Subjekt — Objekt). Wenn wir auch Erkennendes und Erkanntes, Denkendes und Gedachtes unterscheiden, so haben wir doch kein Recht, das Subjekt dem Gegebenen gegenüberzustellen. „Viele werden antworten: Es kommt darauf an, was man unter Subjekt versteht. Wenn mit dem Wort „Subjekt“ das individuelle Bewusstsein, die Seele, gemeint ist, dann kann das Gegebene (die Gesamtheit der immanenten Objekte) nicht dem Subjekt entgegengesetzt werden, . . . weil die Seele . . . auch eins von den immanenten Objekten, d. h. ein Gegebenes ist. In diesem Fall würde der Ausgangspunkt „Subjekt — Objekt“ nicht der Gegensatz zwischen Gegebenem und Subjekt sein, sondern die Entgegenstellung eines Teils des Gegebenen und eines anderen. Das ist aber, meinen diese Denker, der Ansatz der Psychologie als Spezialwissenschaft. In der Erkenntnistheorie soll der Begriff des Subjekts einen etwas anderen Sinn haben, mit ihm müssen wir angeblich das bezeichnen, was ein Korrelat zu dem Gegebenen überhaupt bildet. In der gegenwärtigen Philosophie nennt man dies „erkenntnistheoretisches Subjekt“ oder wie der Kantische Terminus lautet „Bewusstsein überhaupt“. Also der Gegensatz, von dem die Erkenntnistheorie ausgehen darf und muss, soll Bewusstsein überhaupt — Gegebenes überhaupt (Gesamtheit der immanenten Objekte) sein. . . . Wenn das B. ü. ein Gegensatz zu dem Gegebenen sein soll, dann ist es also nicht etwas Gegebenes . . . Nach uns (M.) würde es ein Nichts sein, nur ein Zeichen, mit dem wir nichts Gegebenes zum Ausdruck bringen. Nein, meint Rickert, es braucht noch lange nicht das B. ü. lediglich ein Wort zu sein, es ist „nur ein Begriff“. — Der Aufmerksame sieht, schon in dem Ausgangspunkte, schon bei der Formulierung seines Ansatzes (des

Subjekt-Objekt-Verhältnisses), trägt der teleologische Kritizismus heimlich den Gegensatz zwischen Gegebenem und Begriff: der Begriff (das Allgemeine) soll kein Gegebenes sein. Daher ist entweder der Gegensatz „Subjekt — Objekt“ eine Entgegenstellung von Gegebenem und Gegebenem, und dann haben wir immer noch keinen Gegensatz zu dem Gegebenen überhaupt. Oder das Subjekt ist reformiert und setzt sich dem Gegebenen überhaupt entgegen, dann ist aber das B. ü. nicht mehr Gegebenes, und mit diesem Terminus können wir keinen Sinn mehr verknüpfen, er bleibt ein leeres Wort“ (116). „Wir verstehen nicht, was für ein Sinn mit dem B. ü. als Gegensatz zu dem Gegebenen schlechthin (wie z. B. bei Natorp) verknüpft werden kann. Nach unserer Ansicht stellt sich (folgerichtig durchdacht) die Redensart von dem B. ü. als eine inhaltslose Wortzusammensetzung heraus“ (121). „Einen Begriff des Ich gibt es nicht. Das ist Unsinn. Begriff des Bewusstseins — ja! d. h. das bestimmte Allgemeine aller Bewusstseine“ (124). Michaltschew gibt das also zu. Er wird auch nicht bestreiten wollen, dass man diesen Begriff „B. ü.“ nennen darf, freilich wie ihn Kant, und von seinen Auslegern Riehl, verstanden wissen will. Michaltschew muss das um so eher gestatten, als seine Begriffslehre der Terminologie die weitherzigsten Zugeständnisse macht.

Nachdem Michaltschew im 7. Kapitel („Die Umgestaltungen in der herkömmlichen Lehre vom Bewusstsein“) das Bewusstsein überhaupt als das Gemeinsame aller immanenten Objekte, als neue Bezeichnung für das Sein, und doch auch wieder nur als „blossen Begriff“ mit allen seinen inneren Widersprüchen beleuchtet hat und im 8. Kapitel („Das Problem von dem Allgemeinen“) zu dem Ergebnis gelangt ist, dass der Begriff nicht vom Denken künstlich „gebildet“ werde, sondern von vornherein zum Gegebenen gehöre, widmet er im 9. Kapitel („Das B. ü. als die reine Form“) dem B. ü. eine abschliessende Betrachtung, die ebenfalls zu der Unmöglichkeit führt, das B. ü. als Begriff zu fassen. Ein Gegebenes überhaupt ist eben nicht als Begriff zu fassen, folglich gibt es auch gar kein Gemeinsames aller immanenten Objekte, und mithin bleibt auch das B. ü. ein leeres Wort.

Und doch scheint Michaltschew allen Scharfsinn, das B. ü. preiszugeben, nur darum aufgeboten zu haben, um am Schlusse seines Buches (S. 555) zu erklären: „Der ‚Grund‘ für die Welt als Inbegriff aller Wirkenseinheiten liegt in einem Bewusstsein, das man meinetwegen göttliches nennen könnte. Wie wir uns dies

Bewusstsein näher denken können, lasse ich hier unberührt. Eins ist wichtig und entscheidend dabei: wir verlassen damit keineswegs den Boden des Gegebenen. . . . Den Begriff des Bewusstseins haben wir; jeder verknüpft ein allgemeines Gegebenes mit diesem Wort, und nun überschreiten wir mit dem Schluss: es muss einen Gott, ein göttliches Bewusstsein geben, durchaus nicht die Grenzen des Bewusstseienden, wir finden einfach ein (allgemeines) Gegebenes wieder. . . . Warum muss es ein solches übermenschliches Bewusstsein geben? Weil eine voraussetzungslose philosophische Forschung zu dem Dilemma führt: . . . Entweder bestehen von meinem Bewusstsein unabhängige Dinge . . ., dann haben sie als solche . . . einen Sinn nur bei der Annahme, dass ein Gott existiert (d. h. ein Bewusstsein, das kein menschliches resp. tierisches wäre: dies letztere ist immer mit einem Leibe in Wirkenseinheit gegeben, während das göttliche nur als ein Bewusstsein begriffen werden kann), der, als Bewusstsein, die Welt hat (besitzt), das heisst natürlich nicht, er hat sie geschaffen, sondern er hat sie, wie meine Seele einen Stern z. B. hat. Oder es bestehen keine von uns unabhängige Dinge. . . . Dann verstehen wir weder, wie sich diese allein selig lebende Psyche verändern kann, noch wie wir zu der Wahnidee einer Unterscheidung des Wirklichen und des Nichtwirklichen gekommen sind. . . . Entweder — oder! Die Auswege nach dem „Bewusstsein überhaupt“ und den „Wahrheiten an sich“ sind bereits verstopft.“ —

Michaltschews Ausführungen werden ausdrücklich approbiert von seinem Lehrer Johannes Rehmke, der also auch zu den Gegnern des B. ü. zu zählen ist, und nicht, wie es so häufig geschieht, zu den Vertretern der immanenten Philosophie. Vom B. ü. weiss Rehmkes Philosophie gar nichts.

Die merkwürdige Vereinbarung einer Ablehnung der Form des B. ü. einerseits mit der Annahme eines göttlichen Bewusstseins anderseits ist auch für Goswin Uphues charakteristisch, der in seinem Werke „Kant und seine Vorgänger“, Berlin 1906, die formale Natur des B. ü. bestreitet und sich vor die Entscheidung gestellt sieht, „entweder mit den Indern die individuellen Bewusstseine . . . zu verselbigen, oder die individuellen Bewusstseine mit einem allumfassenden, eben dem göttlichen Bewusstsein in Zusammhang zu bringen, in dem die apriorischen Gesetze Raum und

Zeit[1]) ihren letzten Grund haben“ (27). Die Beharrlichkeit des Ich ist es besonders, die Uphues durch „die blosse Form“ des B. ü. gefährdet sieht. Wir haben bereits oben (S. 153) den Aufsatz von R. Hönigswald angeführt, in welchem diese Missverständnisse beseitigt werden.

L. Nelsons Versuch, die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie darzutun („Über das sog. Erkenntnisproblem“, Göttingen 1908), enthält gleichfalls[2]) gewichtige Argumente gegen Rickerts B. ü.

Rickert wolle sich durch Einführung dieses Terminus der Schwierigkeit entziehen, die ihm die Frage bereite, wer denn eigentlich urteilen „solle“. Aber der Begriff verwickle ihn nur in neue Widersprüche. Rickert bezeichne nämlich das B. ü. als einen Begriff; die Aussage aber, das B. ü. sei ein urteilendes, nicht ein bloss vorstellendes Bewusstsein, beziehe sich nicht auf den Begriff des B. ü., sondern auf einen Gegenstand dieses Begriffs, das B. ü. selbst, und so werde dieses doch zum Objekt gemacht, obwohl es seiner Definition nach niemals Objekt werden könne.

Der Fehler, der zur Einführung des B. ü. verleitet habe, sei die falsche Voraussetzung, dass das individuelle Ich sich nicht selbst als Objekt erkennen könne, dass demnach ein Subjekt, für das das individuelle Ich Objekt ist, vom individuellen Ich verschieden sein müsse. Dieser ungerechtfertigten Annahme liege aber folgende Verwechslung zugrunde: „Die Erkenntnis eines Objekts ist jederzeit von dem Objekt der Erkenntnis verschieden, und zwar auch in dem Falle, wo das Ich selbst Objekt der Erkenntnis wird. Unterscheidet man nun nicht scharf genug zwischen der Erkenntnis und dem Subjekt der Erkenntnis, verwechselt man den Gegensatz des Erkennens und des Erkannten mit dem Gegensatz des Erkennenden und Erkannten, so muss man folgerichtig zu der Behauptung der notwendigen Verschiedenheit von Erkennendem und Erkanntem, von Subjekt und Objekt der Erkenntnis gelangen, also zu der Behauptung der Unmöglichkeit der Identität

---

[1]) Uphues leugnet, dass Raum und Zeit Formen der Anschauung seien; er erklärt den absoluten Raum und die absolute Zeit für begriffliche Gesetze, die aus Empfindung Anschauungen bilden.

[2]) Vgl. Ernst Blumenthal in den „Abhandlungen der Fries'schen Schule“, Heft 2, S. 361 ff. Vgl. A. Messers Einführung in die Erkenntnistheorie (Leipzig 1909) S. 111, und Garfein-Garski, Ein neuer Versuch über das Wesen der Pilosophie (1909) S. 191 ff.

von Subjekt und Objekt, zur Leugnung der Möglichkeit einer Selbsterkenntnis. Und so scheint dann die Möglichkeit, das individuelle Ich zum Gegenstande der Erkenntnis zu machen, ein überindividuelles Ich vorauszusetzen. Die Verwechslung des Erkennens mit dem Erkennenden aber vollzieht sich bei Rickert durch die Zweideutigkeit, in der er das Wort Bewusstsein gebraucht“ [1]) (498).

Nach Rickert ist das B. ü. nichts Psychisches, sondern nur ein anderer Name für das einzige uns unmittelbar bekannte Sein. Demnach lautet der Grundsatz des erkenntnistheoretischen Idealismus: Alle „Dinge“ sind aus Bestandteilen zusammengesetzt, die man als Zustände der in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit auffassen kann; alles, was wir erfahren oder erleben, besteht aus Vorgängen des einzigen uns unmittelbar bekannten Seins. — Hier tritt also der Name Bewusstsein, der sonst etwas Psychisches bezeichnet, für etwas Nicht-Psychisches ein. „Wir sprechen den idealistisch klingenden Satz aus, dass alles uns bekannte Sein nur Bewusstseinsinhalt ist, verstehen aber dabei unter Bewusstsein das uns bekannte Sein. Wir finden also wirklich nichts anderes, als dass alles uns bekannte Sein nur das uns bekannte Sein ist. Sollte mit dieser Feststellung wirklich eine Lösung der erkenntnistheoretischen Grundfrage angebahnt sein?“ (510).

Rickerts Satz, dass alles, was für ein Bewusstsein da ist, nur ein Vorgang in dem Bewusstsein sei, sei eine rein dogmatische Behauptung, der die Verwechslung von Gegenstand und Inhalt der Erkenntnis zu Grunde liegt. Nelson führt auf diese Verwechslung auch das B. ü. zurück: „Hat man einmal diese Verwechslung begangen, so drängt die Konsequenz freilich sogleich zu dem folgenden Schritte. Auch die psychischen Vorgänge sind ja, soweit wir sie erkennen, für unser Bewusstsein da. Sind aber auch sie, wie nach der Annahme alles, was Objekt der Erkenntnis werden kann, nur Inhalt des Bewusstseins, so folgt, dass die Möglichkeit der Erkenntnis des Psychischen ein erkennendes Subjekt voraussetzt, das selbst nicht ein Psychisches sein

[1]) Derselbe Fehler kommt bei Lipps vor: „Das gegenwärtige Ich ist nicht Gegenstand. . . . Es kann nicht Objekt sein, da es das Subjekt ist für alle Objekte“ (Psychol. Untersuch. 1. Bd., 1. Heft, S. 43, Leipzig 1905). — Umgekehrt wird S. 17 geschlossen: „Fällt demgemäss hier das Erlebte in das erlebende Ich hinein, so fällt *eo ipso* auch das Erleben und das Erlebte im Ich zusammen.“

kann. Denn dasjenige Bewusstsein, dessen Inhalt die als Objekt erkennbare Welt ist, kann nicht selbst dieser als Objekt erkennbaren Welt angehören. Es kann daher weder durch physische noch durch psychische Prädikate bestimmt werden; und so bleibt schliesslich kein noch so leerer Begriff zur Bestimmung des erkenntnistheoretischen Subjekts oder des B. ü. im Gegensatze zum Objekt oder Bewusstseinsinhalt übrig. Die einzige Konsequenz hieraus ist aber die, dass der Begriff dieses erkenntnistheoretischen Subjekts überhaupt keinen Inhalt haben kann, dass also, deutlicher gesprochen, der Ausdruck erkenntnistheoretisches Subjekt oder B. ü. gar kein Ausdruck für einen Begriff, sondern ein sinnloses Wort ist“ (513).

Dieselben Einwände Nelsons gelten auch dem „Weltbewusstsein“, wie es Lipps ansetzt. Auf die Frage, wie die logischen Gesetze gefunden werden, antwortet Lipps: sie werden durch unmittelbares Erleben, also nicht durch denkende Betrachtung gefunden („Inhalt und Gegenstand; Psychologie und Logik“ S. 541—542. 667). Wie aber können wir Gesetze erleben? Jedes Erlebnis ist doch ein einzelnes, Gesetze aber sind etwas Allgemeines. Wie kann nun das in einem Momente Erlebte etwas Allgemeines sein oder allgemeine Gültigkeit haben? Lipps löst das Problem durch Einführung des reinen oder überindividuellen Ichs: Die Erlebnisse des individuellen Ichs sollen nichts weiter sein als eine Stelle der Selbstentfaltung oder Selbstobjektivierung des überindividuellen Ichs oder Weltbewusstseins.

Nelson meint, in dem Sachverhalt, dass wir als Tatsache die Erlebnisse unseres individuellen Ichs und unter diesen Erlebnissen auch solche von Gesetzen vorfänden, sei kein Problem zu erblicken. Ein Problem aber würde es sein, wie durch Selbstentfaltung eines überindividuellen Ichs das Erleben eines Gesetzes zustandekommt. „Die Frage, wie das überindividuelle Ich der vom individuellen Ich unabhängigen Wirklichkeit Gesetze vorschreiben könne, mag immerhin . . . damit beantwortet werden, dass diese Wirklichkeit mit dem überindividuellen Ich identisch ist. Durch eine solche Antwort wird das Rätsel, wie die Gesetze dieser Wirklichkeit vom individuellen Ich erkannt werden können, nicht im mindesten begreiflich; denn die Wirklichkeit hört darum, weil sie mit einem überindividuellen Ich identisch ist, nicht auf, vom individuellen Ich unabhängig zu sein. Und gerade die Erkenntnis des individuellen Ichs war die Tatsache, die zu der ursprünglichen

Fragestellung Anlass gegeben hatte und deren Möglichkeit erklärt werden sollte“ (516).

Gibt man aber gar mit Russel an, das erkenntnistheoretische Subjekt sei das Subjekt, das alle Subjekte erkennt, die sich nicht selbst erkennen, so stösst man auf einen vollendeten Widersinn, den Grelling nach Nelsons Mitteilung folgendermassen aufdeckt: „Angenommen, es erkennt sich selbst: dann gehört es, nach der Definition, zu den Subjekten, die sich nicht selbst erkennen; es erkennt sich also nicht selbst. Angenommen aber, es erkennt sich nicht selbst: dann gehört es, nach der Definition, zu den Subjekten, die es erkennt; es erkennt sich also selbst“ (517). —

Einwände gegen das B. ü. wurden übrigens schon zu Kants Lebzeiten erhoben, also gegen einen Terminus, der noch nicht die Bruchstellen aufweist, wie sie der moderne Begriff infolge seiner gewaltsamen Überspannung erhalten hat. Julius Baumann hat unter dem Titel „Anti-Kant“ (Gotha 1905) die „triftigsten Einwendungen“ wieder veröffentlicht, die 1794 Tiedemann in seinem „Theätet oder über das menschliche Wissen, ein Beitrag zur Vernunftkritik“ gegen Kant gerichtet hat. Tiedemann versteht unter dem Bewusstsein etwas Einfaches, das keine weitere Erklärung zulässt, mithin nicht als ein empirisches und ein transscendentales unterschieden werden könne (Theätet 342, Baumann S. 95). „Ob die Wahrnehmungen in einem B. ü. verknüpft werden, das hat hier nicht den geringsten Einfluss. So etwas scheint auch überdem nicht wohl denkbar; jeder muss doch immer seine Wahrnehmungen in seinem Bewusstsein verbinden, und jedes Bewusstsein ist doch notwendig ein einzelnes, kein Bewusstsein überhaupt“ (Theätet 367, Baumann S. 109).

Was sollen wir von den Einwänden gegen das B. ü. halten? Sind sie berechtigt oder unberechtigt? — Mit der Beantwortung dieser Frage bringen wir unsere Darstellung zum Abschluss.

§ 31. Rückblick und kritische Stellungnahme.

Wir stehen am Ende unserer historischen Darstellung. Nicht alle philosophischen Autoren, die sich über das B. ü. in ihren Schriften geäussert haben, konnten hier zu Worte kommen; doch dürften die Darlegungen der genannten Philosophen hinlänglich bewiesen haben, dass der Terminus B. ü. zum Schibboleth der modernen Philosophie geworden ist, und dass in dem Jahrhundert,

welches seit Kants Tode verflossen ist, die Erkenntnistheorie sich aus einer Kritik der reinen Vernunft zu einer Kritik des „Bewusstseins überhaupt“ entwickelt hat.

Eine Metakritik der Theorien und Hypothesen vom B. ü. — gleichviel ob als immanente oder ob als Kritik vom Standpunkte der Kantischen Philosophie — würde eine Geschichte der modernen Philosophie in sich einschliessen. Denn in dem B. ü. laufen die mannigfachsten Fäden philosophischen Nachdenkens zusammen. Die ganze Klassifikation der systematischen Philosophie vermag sich an dem B. ü. zu orientieren, und die Fülle der Beziehungen, die alle in diesem Becken münden, bestätigt das Wort Kants, dass an diesen „höchsten Punkt“ Logik und Transscendentalphilosophie sich hefte.

Überblicken wir die lange Reihe der Philosophen des B. ü., so fällt uns an ihren Äusserungen dreierlei auf, das sich bei ihnen oft wiederholt:

1. Fast alle bekennen, dass sich das B. ü. nicht näher bestimmen lasse, und sehen sich daher genötigt, es nur negativ zu definieren.
2. Die meisten betonen, dass das B. ü. ein blosser Begriff sei,
3. unterschieben ihm aber doch unversehens eine metaphysische Realität.

Das Richtige liegt hier in der Mitte, d. h. in Punkt 2; Punkt 1 und 3 sind dagegen — so zu sagen — die äussersten Endpunkte einer Kreislinie: sie sind so weit von einander getrennt, dass sie zuletzt neben- und ineinanderfallen. Wäre die Behauptung unter 1. mit der ganzen Strenge ihres Inhaltes erfasst, — wie könnte man noch dicke Bücher über das B. ü. schreiben? Wie könnte das B. ü., das nach der Definition das letzte Subjekt ist, „das von keinem Standpunkte aus Objekt werden kann“, zum Objekt einer wissenschaftlichen Untersuchung gemacht werden? Die Ausflucht, dass es sich bei der Erörterung nicht um das erkenntnistheoretische Subjekt *selbst*, sondern nur um seinen *Begriff* handle, ändert nichts an der Sache. Denn wenn ich von einem Gegenstande nichts Bestimmtes zu wissen erkläre, so kann mir auch sein Begriff nichts Näheres sagen.

Dass das B. ü. nur ein *Begriff* sei, wird in der Diskussion dieses Terminus mit grossem Nachdruck betont. Man ist geneigt zu fragen, warum darauf immer wieder besonders hingewiesen

werde, da doch die Philosophie als Begriffs- und Prinzipienwissenschaft gar nichts anderes als Begriffe untersuche. Allein es ist hier doch noch folgende Frage zu stellen: Ist das B. ü. ein „blosser“ Begriff, eine „leere“ Abstraktion, oder „entspricht“, „korrespondiert“ diesem Begriffe etwas „Reales“? — In dieser Frage wird der ganze Streit um den Nominalismus, der ganze Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus wieder aufgerollt und namentlich das erkenntnistheoretische Problem der Objektivität in den Vordergrund gerückt. Inwiefern der naive Realismus des philosophisch ungeschulten Menschenverstandes mit Unrecht in der Erkenntnistheorie eine Umschreibung erblickt, nur erfunden, um schliesslich doch seinen naiven Standpunkt zu verifizieren; ob der transscendentale Realismus recht hat, dass es ein vom Bewusstsein unabhängiges Sein gibt; oder der Idealismus und Korrelativismus, dass alle Wirklichkeit nur Bewusstseinsinhalt und das Bewusstsein selbst das Urphänomen der Wirklichkeit sei, und dass Subjekt und Objekt einander bedingende, nicht isolierbare Begriffe seien; ob das B. ü. nur begriffliche, subjektiv-psychologische Existenz habe als *flatus vocis* einer theoretischen Normalkonzeption, als *universale post rem,* oder ob ihm *extra et praeter mentem* (resp. *praeter mentes*) eine selbständige reale, metaphysische Existenz zukomme, sei es als *universale in re* oder *ante rem,* — das sind die Fragen, durch deren Beantwortung sich die neuere Philosophie in zwei Heerlager scheidet, und durch die sie sich wider oder für eine Metaphysik erklärt.

Das B. ü. ist in logischer Hinsicht das abstrakte *genus,* dem sich das empirische Bewusstsein der Individuen nach seinen verschiedenen Arten unterordnet; in erkenntnistheoretischer Beziehung ist es ein Hilfsbegriff nach Analogie der mathematischen, wie etwa $i = \sqrt[2]{-1}$; in metaphysischem Sinne aber verwandelt sich dies Symbol einer formalen Funktion in ein absolutes Wesen. Diese drei verschiedenen Betrachtungsweisen des B. ü. schliessen sich aneinander an, sie schliessen einander nicht aus und fliessen daher auch — oft gegen die Absicht der Verfasser — bei manchen Philosophen ineinander.

Wir haben nun in der dreifachen Bedeutung des B. ü. gleichsam einen trigonometrischen Punkt, von dem aus sich auch die Einwände gegen das B. ü. gruppieren lassen: als Einwände gegen den logischen und erkenntnistheoretischen Begriff des B. ü., sowie als Einwände gegen die metaphysische Realität des B. ü. In den

Gründen gegen die metaphysische Realität des B. ü. erschöpft sich aber die Berechtigung der Ablehnung des Terminus. Nur diese Einwände können wir vom Standpunkte des Kantischen Kritizismus gelten lassen. Sofern jene Realität des B. ü. bestritten wird, schliessen wir uns daher den Gegnern des B. ü. an. Umgekehrt bekennen wir aber auch unzweideutig Farbe und treten auf Kants Seite, wenn man Kant für die missbräuchliche Verwendung des B. ü. verantwortlich machen will, indem man eine solche in seiner Lehre zu finden glaubt. Kants B. ü. ist in keiner Weise metaphysisch. Das B. ü., wie es Kant verstanden wissen will: erkenntnistheoretisch, als Hilfsbegriff zur Begründung der objektiven Allgemeingültigkeit, wird durch die Einwände der Gegner gar nicht berührt. Das B. ü. des nachkantischen Idealismus dagegen lehnen wir ab.

Dieser nachkantische, „objektive“ oder „absolute“ Idealismus hat von Kants Lehre folgende Vorstellung: Ehe man etwas erkennen will, müsse man das Erkenntnisvermögen selbst einer Prüfung unterwerfen. Dieses Erkennen des Erkennens sei aber auch wieder ein Erkennen, — und so sei des Zurückfragens kein Ende. Es fehle bei Kant eben die Ableitung des Erkennens aus einem Prinzip, welches nur das absolute Bewusstsein, das „Ich“ sein könne. Ebenso sei das Ding an sich ein sich widersprechender Begriff: inwiefern es Ding-Objekt sei, sei es Vorstellung, aber nicht „an sich“; sei es aber an sich, so sei es kein „Ding“. Kant nenne das Ding an sich den „intelligiblen Grund“ unserer Vorstellungen. Wie aber wirke der intelligible Grund auf das Subjekt? Wie füge sich der Stoff der Verstandesform und woher habe diese über ihn Gewalt? Auf solche Fragen bleibe Kant die Antwort schuldig, ja er habe sie nicht einmal aufgeworfen. „Allein die eigentliche historische Wirkung Kants, das, wodurch er bestimmend war für die Folge der deutschen Philosophie, war vielmehr dadurch veranlasst, dass er ihr die Richtung auf das Subjektive gab,“ behauptet Schelling (1. Abt., Bd. 10, S. 89). Das soll heissen: Kant habe dem metaphysischen Idealismus, in welchem eben das Subjekt zum absoluten gemacht wird, selbst den Weg gebahnt, er sei der Schrittmacher des absoluten Idealismus, der doch in Wirklichkeit nur ein grandioses Missverständnis der genuinen Lehre Kants gewesen ist. Die Folgen dieses Missverständnisses sind: Das Ding an sich wird beseitigt, das Ich bleibt allein übrig. Das Ich ist die einzige Substanz, das Subjekt über-

haupt das allein unmittelbar Gewisse, das unendliche Subjekt kann nie aufhören Subjekt zu sein, nie im Objekt untergehen. „Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachtet werden, dass sie den Geist als Bewusstsein aufgefasst hat und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben, enthält. Sie betrachtet Ich als Beziehung auf ein Jenseitsliegendes, das in seiner abstrakten Bestimmung Ding an sich heisst, und nur nach dieser Endlichkeit fasst sie sowohl die Intelligenz als den Willen. Wenn sie im Begriffe der reflektierenden Urteilskraft zwar auf die Idee des Geistes, die Subjekt-Objektivität, einen anschauenden Verstand usf. wie auch auf die Idee der Natur kommt, so wird diese Idee selbst wieder zu einer Erscheinung, nämlich einer subjektiven Maxime herabgesetzt. Es ist daher für einen richtigen Sinn dieser Philosophie anzusehen, dass sie von Reinhold als eine Theorie des Bewusstseins unter dem Namen Vorstellungsvermögen aufgefasst worden ist. Die Fichtesche Philosophie hat denselben Standpunkt, und Nicht-Ich ist nur als Gegenstand des Ich, nur im Bewusstsein bestimmt; es bleibt als unendlicher Anstoss, d. i. als Ding an sich. Beide Philosophen zeigen daher, dass sie nicht zum Begriffe und nicht zum Geiste, wie er an und für sich ist, sondern nur, wie er in Beziehung auf ein Anderes ist, gekommen sind“ (Hegel, 7. Bd., 2. Abt., 3. Teil, S. 253).

Diese Weiterbildung der Lehre Kants im Sinne des absoluten Idealismus, der das Subjekt verabsolutiert, beruht auf einem fundamentalen Missverständnis, das natürlich auch den Sinn des B. ü. verschieben musste. Es ist sehr einseitig, in der Philosophie Kants nur den Subjektivismus zu sehen und ihre realistische Grundlage zu ignorieren. Kant will ja gar nicht die Existenz, das Dasein einer vom Bewusstsein unabhängigen Wirklichkeit beweisen (eine solche setzt er mit Recht als das unsere Empfindungen Bewirkende voraus; ausserdem ist der Kausalitäts*begriff* keineswegs, wie Jakobi wähnt, von Kant auf Erscheinungen eingeschränkt, sondern nur der *Grundsatz* der Kausalität, Reflex. 1386); sondern Kant will die Allgemeingültigkeit derjenigen Erkenntnis nachweisen, die unabhängig von der Erfahrung eingesehen wird und doch mit den Objekten übereinstimmt. Eine derartige „synthetische“ Erkenntnis findet statt, wenn sowohl ihre Begriffe als auch die Anschauung, auf der sie beruht, a priori sind. Schon daraus, dass die Form der Anschauung zugleich die Form der sinnlich er-

scheinenden Gegenstände ist, folgt die Übereinstimmung der formalen, reinen Erkenntnis mit den Objekten. Sie folgt aber vor allem daraus, dass die Formen des begrifflichen Denkens und der sinnlichen Anschauung ursprünglich verknüpft sind durch die Einheit, die im logischen Begriffe des Bewusstseins überhaupt liegt, dessen formaler Wechselbegriff das Objekt überhaupt ist.

Wie der Begriff der Sinnlichkeit das Dasein einer bewusstseinstransscendenten Wirklichkeit voraussetzt, so setzt der Begriff der Allgemeingültigkeit die Existenz anderer Individuen voraus. Ja, man kann selbst den Begriff der Erfahrung so fassen, dass er eine Mehrheit bewusster Individuen zur Bedingung hat. Daher durfte Kant in der 1. Auflage der Kr. d. r. V. sein Augenmerk auf die Einheit der Apperzeption richten, wie sie im Individuum Erfahrung begründet. In den Prolegomena und in der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. wurde dann um so deutlicher die intersubjektive Bedeutung dieser Apperzeption durch Termini wie „Bewusstsein überhaupt" und „allgemeines Selbstbewusstsein" (Kr. d. r. V. § 18, 20) hervorgehoben.

Das Bewusstsein überhaupt bei Kant ist zur Lösung der transscendentalen Aufgabe bestimmt, inwiefern eine apriorische, formale Erkenntnis von Gegenständen überhaupt begreiflich ist. Das B. ü. hat einen rein formalen Charakter, es ist die formale Bedingung des Gegenstandes überhaupt, d. h. der Erfahrung überhaupt. Es ist der Gedanke der allen Gegenständen gleicherweise zugrunde liegenden formalen Einheit, folglich die Quelle der Allgemeingültigkeit und Objektivität. Diese aber war das Problem der Kritik der reinen Erkenntnis.

Mag der Solipsist auch den Angelpunkt seiner Philosophie ins individuelle Bewusstsein verlegen, so zwingt ihn doch der fortwährende Anspruch auf Allgemeingültigkeit seiner Urteile zur Annahme ihm homogener Intelligenzen und drängt ihm die Unvermeidlichkeit der Idee eines Bewusstseins überhaupt auf, an welches die Psychologie des individuellen Bewusstseins nicht heranreicht.

Mag aber auch andererseits der Metaphysiker dem spekulativen Gedanken nicht entsagen, das B. ü. in etwas transscendent Realem zu hypostasieren, so soll er sich dabei zum mindesten vergegenwärtigen, dass er die Grenzen der auf Erfahrung angewiesenen Vernunft überschreitet und folglich nicht mehr das kritische B. ü. Kants, sondern das absolute Ich Fichtes vor sich hat. Eine panlogistische Deutung des B. ü. ist nur unter dem Vorbehalt der

Hypothesendichtung zulässig. Welchen Gewinn aber verspricht man sich von einer Hypothese, die die Apodiktizität unserer Erkenntnis durch problematische Realisierung einer logischen Abstraktion erklärt?

Ob unser Bewusstsein Attribut einer absoluten Realität, metaphysische forma existendi eines allumfassenden Bewusstseins überhaupt, oder lediglich forma percipiendi et intelligendi ist — der Erkenntnistheoretiker vermag es nicht zu entscheiden. Daher rührt die bedeutsame, geheimnisvolle Anziehungskraft, die so manchem Philosophen den Transscensus zu jenem metaphysischen B. ü. als zu einer absoluten Weltintelligenz unumgänglich hat erscheinen lassen. Die historisch ehrwürdige, bis auf die Gegenwart immer wieder zur Begreiflichkeit der physischen und psychologischen Gesetze sub specie aeternitatis herangezogene Hypothese eines überindividuellen B. ü. im Sinne eines metaphysischen Realgrundes des empirischen Bewusstseins und seines Inhalts ist daher immerhin kein willkürliches Hirngespinst eines Einzelnen, sondern scheint, wie Liebmann von der absoluten Zeit sagt, „einem Zuge empirischer Analogien zu folgen“.

Aber in diesem Satze liegen auch die Gefahren angedeutet, denen der Metaphysiker leicht verfällt, wenn er auf unkritische Analogien sich einlässt, wie dies etwa Fechner tat, den wir schon oben S. 185 hierin als abschreckendes Beispiel eines unkritischen Metaphysikers gekennzeichnet haben. Der metaphysische Bedeutungswandel, den der Kantische Terminus in der modernen Philosophie erlitten hat, gibt den Gegnern ein Recht, dieses B. ü. für widersinnig und unhaltbar zu erklären. Unerschüttert bleibt aber das B. ü., das im Sinne Kants, der den Ausdruck prägte, interpretiert und verwendet wird. Die Weiterbildung der Lehre vom B. ü. kann für die Begründung unserer Erkenntnis wahrhaft fruchtbar werden nur in einem Zurückgehen auf Kant.

Hofbuchdruckerei C. A. Kaemmerer & Co., Halle a. S.

(Fortsetzung umstehend.)

Ergänzungshefte der „Kantstudien".

Herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch.

(Verlag von Reuther & Reichard in Berlin W. 9.)

Für Abonnenten der „Kantstudien" zu ermässigtem Preis.

Für Jahresmitglieder der „Kantgesellschaft" gratis.

Zum Band XIV (1909).

12. ***Bache, Kurt,*** *Dr. phil.* **Kants Prinzip der Autonomie** im Verhältnis zur Idee des Reichs der Zwecke. VI u. 43 S. Mk. 1.75. (Mk. 1.40.)

Zur Publikation in den „Ergänzungsheften" sind ferner folgende Arbeiten in Aussicht genommen:

Kremer, Joseph, *Dr.* **Das Problem der Theodicee, mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller.** Gekrönte Preisschrift.

Jörges, R., *Dr. phil.* **Kants Lehre vom Rechtszwang.** Eine vergleichende Studie mit besonderer Rücksicht auf Rudolf Stammler.

Hessen, S. **Über individuelle Kausalität.**

Schmitt, Karl. **Kants Einfluss auf die englische Ethik.**

Ausserdem voraussichtlich eine Abhandlung über Nic. Tetens, den Vorläufer Kants.

An die Mitglieder der Kantgesellschaft.

Heft 11 und 12 sind ausnahmsweise vor Heft 10 erschienen. Der Verfasser von Heft 10 ist durch amtliche Geschäfte abgehalten worden, so dass das Heft erst jetzt erscheinen kann; Heft 10 wird noch zum Jahrgang 1908 als Ergänzungsheft nachgeliefert.

Halle a. S., im Mai 1909.

H. Vaihinger.







